

# التأويل عند الفقهاء ابن رشد أنموذجاً

د. علي العلوي  
جامعة الزيتونة - تونس

إن من الإشكاليات المطروحة على الباحثين في الفقه وعلمونه وفي التراث  
الإسلامي بصفة عامة:

\* متى جواز التأويل في النصوص رفيعة تتحمل جرماً؟

\* وكذلك ما هي طرق التأويل في هذه النصوص؟

\* وهل يجوز للفقيه أو علماء الأصول؟

\* وعالم يرد وجود التأويل بهذه النصوص؟

ونحل هذه الإشكاليات بالنسبة لعلم الفقه، رأينا اختيار ورأسه التأويل عند فقيه  
مالكي شهير<sup>(١)</sup> في مؤلفه ذي الأهمية والتميز بالشهر<sup>(٢)</sup>.

## ب - اصطلاحاً

التأويل في اصطلاح الأصوليين هو: صرف  
اللفظ عن المعنى الظاهر إلى معنى مرجوح  
لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من  
المعنى الظاهر<sup>(٣)</sup> بشرط أن يكون المحتمل الذي يراه  
موافقاً بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى: «يُخْرِجُ  
الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ» [سورة الروم: ١٩] إن أراد به  
إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد

## الفصل الأول: حقيقة التأويل

### أ - لغة

التأويل: مصدر أول، وأصل الفعل: أل الشيء  
يؤول أولاً: إذا رجع، تقول: أل الأمر إلى كذا، أي:  
رجع إليه.  
وأول الكلام وتأوله: دبره وفكره، وأوله وتأوله:  
فسره<sup>(٤)</sup>، والتأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء<sup>(٥)</sup>.

إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً<sup>(١)</sup>.

## الفصل الثاني: معاني التأويل وشروطه،

### أ) المعاني، يُطلق التأويل على معانٍ ثلاثة وهي:

١. الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَضْلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ. هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ هَذَا جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ هَهُنَا لَنَا مِنْ شَفْعَاءَ﴾ [سورة الأعراف: ٥٢-٥٣]، وعامة ما ورد في القرآن من لفظ التأويل فهو بهذا المعنى.

٢. التفسير، وهذا يقع في اصطلاح المفسرين للقرآن، يقولون: «تأويل هذه الآية كذا وكذا»، أي: تفسيرها.

٣. صرف اللفظ عن ظاهره بدليل، وهذا اصطلاح الأصوليين، والأصل وجوب العمل بالظاهر أو النص وعدم اعتبار مظنة التأويل حتى يوجب ما يصرف ذلك إلى معنى آخر. وصفة هذا الصارف وجوب كونه دليلاً شرعياً، كنص، أو قياس صحيح، أو أصل عام من أصول التشريع، فإذا لم يكن دليلاً معتبراً في الشرع كان هوئى يجب أن تترد عنه نصوص الدين وأدلته<sup>(٢)</sup>.

### ب) الشروط:

للتأويل شروط أربعة:

[أولها]: أن يكون موافقاً لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة الشرع، فالمعنى الذي يصرف إليه اللفظ لا بد أن يكون موضوعاً له اللفظ حقيقة، أو استعمل فيه عرف أهل اللغة أو عادة الشرع، فحمل اللفظ على معنى لم

يُوضع له لغة، ولم يستعمل فيه عرفاً، ولا شرعاً تأويل فاسد لا يجوز<sup>(٣)</sup>.

[ثانيها]: أن يقوم الدليل على أن المراد باللفظ هو المعنى الذي حُمل عليه، وليس معناه الظاهر الرّاجح، لأن هذا الدليل هو الذي يصير الاحتمال المرجوح راجحاً، وبدونه لا يجوز التأويل، لأنه ترك للظاهر الرّاجح وعمل بالمرجوح، وذلك لا يجوز.

[ثالثها]: أن تدعو الضرورة إلى التأويل، فإذا لم تدع الضرورة إلى التأويل فإنه لا يجوز، لأنه صرف اللفظ عن ظاهره وترك لمعناه الرّاجح إلى معنى مرجوح دون مقتضى وذلك لا يجوز.

[رابعها]: أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل كالنص، والظاهر<sup>(٤)</sup>، أما المفسر<sup>(٥)</sup>، والحكم<sup>(٦)</sup> فلا يجوز تأويله، لأن الفرض أنه غير قابل للتأويل ومثاله، تأويل أبي حنيفة لحديث: «فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ»، فقد قال أبو حنيفة: إن الشاة أرثها غير واجبة، وإنما الواجب مقدار قيمتها من أي مال، فهذا تأويل باطل، لأن اللفظ مفسر في وجوب الشاة، وهذا التأويل يرفع الوجوب فيكون رفعاً لحكم ما لا يقبل التأويل، فإن قوله تعالى: «وَأَتُوا الزَّكَاةَ» [سورة البقرة: ٤٣] يفيد الوجوب، وقوله: «فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ» بيان وتفسير للواجب، فيكون مفسراً في وجوب الشاة نفسها، فإسقاط وجوب الشاة رفع لحكمه فلا يجوز.

هذا ويمكن الرد على ذلك بأن وجوب الشاة إنما يسقط لو كان الحنفية قائلين بجواز تركها مطلقاً، فأمّا إذا لم يجوزوا التّرك إلا ببدل يقوم مقامها، فلا تخرج الشاة عن كونها واجبة، ويكون الباعث على ذكر الشاة أمران: أحدهما

[سورة الأنعام: ١٦٤]، وغير ذلك من الآيات، ولهذا ذهب جماعة من العلماء إلى تأويل الولي في هذا الحديث بالولد، لأن ولد الإنسان من سعيه، وبقوله ﷺ: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، وعلم ينتفع به، وولد صالح يدعوه»<sup>(١٦٤)</sup>، والتأويل هنا بقصر العام على بعض أنواعه<sup>(١٦٥)</sup>.

١. قال تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكَ أَيْمَانُكُمْ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَازِيرِ» [سورة المائدة: ٣]، فقد حمل الجمهور الدَّم المطلق فيه على الدَّم المسفوح، بدليل قوله تعالى: «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنَازِيرٍ» [سورة الأنعام: ١٤٥]، فقد قُيدَ الدَّم المحرَّم هنا بأنه مسفوح أي سائل، وأطلقه هناك، فصرف اللَّفْظ عن إطلاقه إلى التَّقْيِيدِ<sup>(١٦٦)</sup>.

#### الفصل الرابع: هل يعتمد ابن رشد التأويل ٩

إن اعتماد الفقهاء للتأويل كمنهج في مؤلفاتهم، أشار إليه خليل بن إسحاق الجندي (-٧٧٦هـ/ ١٢٧٤م)<sup>(١٦٧)</sup> في مقدمة مختصره بقوله: «...وبعد فقد سألتني جماعة أبان الله لي ولهم معالم التحقيق، وسلك بنا وبهم أنفع طريق، مختصراً على مذهب الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه مبيئاً لما به الفتوى، فأجبت سؤالهم بعد الاستشارة مشيراً بفيها للمدونة وبأول إلى اختلاف شارحيها في فهمها، وبالاختيار للخصمي لكن إن كان بصيغة الفعل فذلك لاختياره هو في نفسه، وبالاسم فذلك لاختياره من الخلاف وبالترجيح لابن يونس كذلك وبالظهور لابن رشد كذلك، وبالقول للمازري كذلك»<sup>(١٦٨)</sup>.

والملاحظ أن خليل يأتي بلفظ «تأويلان، أو

أن فيه تيسيراً على الملاك يجعل الواجب من جنس ما يملكون، وثانيهما، أن الشاة معيار ل مقدار الواجب فكان لا بد من ذكرها، إذ القيمة تُعرف بها وهي تُعرف بنفسها، فكانت أصلاً ذكرت لذلك<sup>(١٦٩)</sup>.

#### الفصل الثالث: أمثلة حول التأويل

للتأويل أمثلة ونماذج كثيرة، فيما يلي أبرزها:

١. قال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» [سورة النساء: ٢٩]، وهو يُبيح كل مبادلة تتم برضا المتبايعين، وقد رُوِيَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْفَرَرِ وَعَنْ تَلْقَى الرِّكْبَانِ، فَأَوَّلَ الْعُلَمَاءُ التِّجَارَةَ الْمُبَاحَةَ فِي الْآيَةِ بِمَا خِلا مِنَ الْفَرَرِ وَمِنَ التَّلْقَى، دَفْعاً لِلضَّرَرِّ عَنِ النَّاسِ، وَلِأَنَّ الْبَيْعَ فِي الْحَالَتَيْنِ يَبْنَى عَلَى رِضَا صَاحِبَيْهِ، وَالتَّأْوِيلُ هُنَا تَقْيِيدُ لِلْمُطْلَقِ.
٢. قال تعالى: «وَالْمُطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» [سورة البقرة: ٢٢٨]، والقرء يُحْلَقُ فِي اللَّفْظِ عَلَى الطَّهَرِ، وَيُطْلَقُ عَلَى الْحَيْضِ، وَلَا يَتَبَسَّرُ الْعَمَلُ بِالْآيَةِ إِلَّا بَعْدَ بَيَانِ الْمُرَادِ بِهِ، وَقَدْ ذَهَبَ الشَّافِعِيُّ إِلَى تَأْوِيلِهِ بِالطَّهَرِ، وَذَهَبَ الْحَنَفِيُّ إِلَى تَأْوِيلِهِ بِالْحَيْضِ، وَالتَّأْوِيلُ فِي كِلَا الرَّأْيَيْنِ هُنَا يَحْمِلُ الْمَشْتَرَكَ عَلَى أَحَدِ مَعْنِيَتِهِ.

٣. روى البخاري عن عائشة رضي الله عنها أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ»<sup>(١٧٠)</sup>، وَهَذَا يُعَارِضُ أَصْلًا عَامًّا مِنْ أَصُولِ الدِّينِ ثَبَتَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» [سورة النجم: ٣٩]، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»



تأويلات» بعد حكم مسألة معينة، لاختلاف الشرح في فهم تلك المسألة من المدونة ويعود سبب الاختلاف إلى أمرين اثنين وهما:

١. وجود قولين أو أكثر، فيكون أحد الشرح وفق أحد القولين، والآخر وفق القول الثاني.

٢. وقد يكون الاختلاف حسب ما يقتضيه محمل اللفظ، فلكل فهمه، وبذلك «تصير مفهوماتهم منها أقوالاً في المذهب يعمل ويفتي ويُقتضى بأنها إذا استوت والأقوال ترجع أو الأرجح»<sup>(١)</sup>. وقد أورد خليل بن إسحاق أمثلة كثيرة حول تأويلات الفقهاء عند اختلافهم في مسألة ما. ومن هذه الأمثلة ما يلي:

- أولاً: ما جاء في باب الذكاة<sup>(٢)</sup>، حيث قال: «أو أرسل ثانياً بعد مسك أول وهتل، أو اضطراب فأرسل ولم يَر، إلا أن ينوي المضطرب وغيره فتأويلان»<sup>(٣)</sup>.

- ثانياً: وما جاء في فصل التذرية<sup>(٤)</sup>، حيث وضع بقوله: «وله فيه إذا بيع الإبدال بالأفضل» وإن كان كتوب بيع وكُرمه بعته وأهدي به، وهل إذا اختلف هل يُقوّمه أو لا؟ أو ندباً، أو التقويم إذا كان بيمين؟ وتأويلات»<sup>(٥)</sup>.

والنقارئ يفهم من كلام خليل في مقدمة مختصره ومن الأمثلة التي استدل بها وأوردتها حول تأويل الفقهاء أن ابن رشد الجذ يؤول الأقوال والمسائل، وقد أشار إلى اعتماده التأويل فقهاء كثيرون، منهم على سبيل المثال ما يلي:

١. ابن عرفة الورغمي (٨٠٣هـ/١٤٠٠م)<sup>(٦)</sup> في مختصره الفقهي عندما تحدث عن الشروط الواجب توفرها في الإمام حيث قال: «وفيها: لا يؤم غير محسن القراءة محسنها وهو أشد من إمام ترك القراءة، حملها القابسي على

اللحان وابن رشد على الأمي»<sup>(٧)</sup>، فيتضح من خلال هذا الكلام اختلاف القابسي<sup>(٨)</sup> (٤٠٣هـ/١٠١٢م) وابن رشد في تأويلهما للفتة «غير محسن القراءة». لأن ابن رشد أولها بأنها تعني الأمي، بينما حملها القابسي على الذي يخطئ كثيراً.

٢. أحمد حلولو (كان حياً سنة ٨٩٥هـ)<sup>(٩)</sup> في شرحه على مختصر خليل بن إسحق الجندي عند حديثه عن صلاة المؤمن بلباس كافر، إذ بين تأويل ابن رشد بقوله: «قوله ولا يُصلّى بلباس كافر بخلاف نسجه، إنما لا يُصلّى بلباسه لأن الغالب عليهم عدم التحفظ من النجاسة فيما يلبسونه وهذا هو المشهور وزاد في المختصر: وإن كان جديداً وأجاز ابن عبد الحكم الصلاة به وحمله ابن رشد على ما إذا لم يطل لبسه له، وأما ما نسجوه فقال مالك في المدونة مضى الصالحون على عدم الغسل وكان مقتضى القياس عنده خلاف ذلك لولا العمل»<sup>(١٠)</sup>.

٣. ابن ناجي، قاسم بن عيسى: (٨٢٧هـ/١٤٢٣م)<sup>(١١)</sup> في شرحه الكبير على تهذيب المدونة للبراذعي، حيث أشار إلى تأويل ابن رشد للأقوال في مواطن كثيرة، منها هاتان المسألتان:

أ. علة غسل الإناء إذا ولغ فيه الكلب،

قال ابن ناجي: «اختلف في علة غسل الإناء من ولوغ الكلب»<sup>(١٢)</sup> فقيل: تعبد. قاله الأكثر. وقيل للنجاسة، قاله سحنون، وقيل للاستقذار وقيل خوف داء الكلب قاله ابن رشد. ورد لنقل الأملاء امتناع ولوغ الكلب الكلب، وأجاب عنه حفيده بأنه إنما يمتنع من الولوغ إذا تمكن الكلب أما في أوائله فلا»<sup>(١٣)</sup>.



## بـ. الاختلاف في حكم المولاة في الوضوء،

أورد ابن ناجي هذه المسألة في شرحه الكبير على تهذيب البراذعي<sup>(١٠٠)</sup> (-٢٧٢هـ / ٩٨٢م) للمدونة بقوله: «واعلم أنه اختلف المذهب في المولاة على ستة أقوال»

أحدها: الوجوب مطلقاً قاله ابن وهب وهو مذهب عبد العزيز. قال ابن القصار: وهو ظاهر قول مالك. الثاني: سُنّة: قاله ابن عبد الحكم (-٢١٤هـ / ٨٢٩م).<sup>(١٠١)</sup> الثالث: أنه واجب مع الذكر والقدرة دون العجز والنسيان وهو المشهور. ورُغم ابن رشد في مقدماته<sup>(١٠٢)</sup>، وعياض في إكماله أن القول بالسُنّة هو المشهور. الرابع: واجب في الغسول سنة مطلقاً. رواه مطرف عن مالك. الخامس: واجب في الغسول والمسح البديلي دون الأصلي رواه عبد الملك. السادس: مستحب حكاه ابن شاس عن ابن القصار وعن بعض أصحاب مالك.<sup>(١٠٣)</sup> إن المُستفاد من خلال هذا النموذج الذي أورده ابن ناجي، أن ابن رشد الجدل يؤول المسائل وهذا لا يعني أنه دائماً يُصيب في تأويله للأقوال. إذ كثيراً ما توجّه له انتقادات كما فعل هنا ابن ناجي حيث بين أن تأويله حكم المولاة في الوضوء، بأنه سُنّة على المشهور. مجرد زعم وليس أمراً يقينياً، والدليل على هذا قوله: «ورغم ابن رشد في مقدماته<sup>(١٠٢)</sup>، وعياض في إكماله<sup>(١٠٣)</sup> أن القول بالسُنّة هو المشهور<sup>(١٠٤)</sup>».

ج. حكم الذي يخطأ على الموضع القدر بعد أن توضأ، هل يصلي، أم عليه إعادة وضوئه؟

قال ابن ناجي في شرحه الكبير على تهذيب البراذعي: «قوله: وإن وطئ على أرواث الدواب الرملية وأبوالها، ذلك وصلي به وكان مالك يقول:

يفسل الخُفَ ثم خَفَّه... قال ابن يونس في العبثية عن مالك في الذي يتوضأ ثم يخطأ على الموضع القدر الجاف لا بأس وقد وسع الله تعالى على هذه الأمة. قال أبو بكر بن اللبّاد: وذلك إذا مشى بعد ذلك على أرض طاهرة لما روي أن الأرض يطهر بعضها بعضاً قُلت: وتآوله للّحمي بأن رفع رجله بالخطوة يمنع اتصال النجاسة بها وإلا ما لا ضرر له وتآوله بعضهم في نقل المازري بأن الماء يرفع عن نفسه فلا يُنجسه إلا ما غيّره ولا يحصل من النجاسة ما يغيّر ماء رجله وتآوله ابن رشد على قدر لا يُوقف نجاسة ولو تيقنت وجب غسل قدميه لتعلق النجاسة بهما بللهما<sup>(١٠٥)</sup>.

فالإشارة إلى التأويل في هذا النموذج كانت باللفظ الصريح. وقد كرّر ابن ناجي لفظ التأويل ثلاث مرّات. ومن التأويلات التي تعرّض لها، تأويل ابن رشد الجدّ ويستفاد هذا من قوله: «وتآوله ابن رشد على قدر لا يوقف نجاسة ولو تيقنت وجب غسل قدميه».

إن النتيجة التي يمكن الخروج بها في خاتمة هذا الفصل، أن ابن رشد الجدّ ذو باع في ميدان التأويل والحجج على ذلك كثيرة وأبرزها إشارات الفقهاء المتأخرين إلى تأويلاته الكثيرة.

## الفصل الخامس: نماذج حول اعتماد ابن شد التأويل في البيان والتحصيل:

- النموذج الأول: في السوسوء بالماء المستعمل،

ورد بالمدونة ما يلي: «قال ابن القاسم: وقال مالك: لا يتوضأ بماء قد توضّئ به مرّة ولا خير فيه. فسأله سحنون قائلاً: فلو لم يجد رجل إلا ماء قد توضّئ به مرّة، أيتيمم أم يتوضأ بماء قد توضّئ به

مرة، فأجاب ابن القاسم: يتوضأ بذلك الماء الذي قد توضئ به مرة أحب إلي إذا كان الذي توضأ به طاهراً<sup>(١١٦)</sup>.

وقد أشار القاضي أبو الوليد محمد بن رشد (ت: ٥٢٠هـ/١١٢٦م) إلى هذه المسألة عندما تحدث عن الخلاف في جواز مسح الرجل رأسه بفضل ماء اللحية بالبيان والتحصيل، وأول كلام ابن القاسم وحمله على الخلاف عندما قال: «وهذا الاختلاف جار على اختلافهم في إجازة الوضوء بالماء المستعمل عند الضرورة، فظاهر قول مالك في المدونة أن ذلك لا يجوز مثل المعلوم من قول أصبغ خلاف قول ابن القاسم»<sup>(١١٧)</sup>.

### - النموذج الثاني، فيمن أوصى بسلاحه في سبيل الله،

ورد بالبيان والتحصيل حول هذه المسألة ما يلي:

«وسئل عن الرجل يقول عند الموت: سلاحي في سبيل الله، أتري لمن أوصي إليه أن يجعله حبساً»<sup>(١١٨)</sup>؟ قال: لا أرى ذلك له، ولكن يجتهد فيه.

قال محمد بن رشد: «قوله لا أرى ذلك له يحتمل أن يكون معناه: لا أرى ذلك عليه، أي لا يجب عليه أن يجسسه في السبيل لأن الموصي لم ينص على أن تحبس في السبيل ولا على أن تبطل<sup>(١١٩)</sup> فيه، وإنما أوصى أن تجعل فيه فرأى أنه أن يجتهد في وجه جعلها فيه بما يراه إن رأى أن يحبسها فيه حبسها وإن رأى أن يبتلها فيه بثلها، لأن له قد يكون بمعنى عليه في اللسان، قال الله عز وجل: «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» [سورة الإسراء: ٧]. أي عليها، ويحتمل أن يكون له على بابها ويكون المعنى في ذلك أنه رأى أن يبتلها في

السبيل ولا يحبسها فيه، إذ لم ينص الموصي على تحبسها على القول بأن من أعطى فرساً أو سلاحاً في السبيل فهو محمول على التبطل حتى ينص على التحبس»<sup>(١٢٠)</sup>.

### - النموذج الثالث، الرجل يهدم حائطاً ستره بينه وبين جاره،

ورد بالبيان والتحصيل حول هذه المسألة ما يلي: «قال ابن القاسم: وإذا كان حائطاً لرجل ستره لرجل آخر فليس له أن يهدمه إلا لوجه يرى أن لهدمه وجهاً لم يلتمس به ضرره. فإن أنهدم من أمر من السماء فقال له صاحب الدار: ابن حائطك واستر علي فإنه إن شاء بنى وإن شاء ترك، ولا يجبر على ذلك. وقيل للذي يطلب السترة إن شئت فاستر على نفسك وإن شئت فدع، قال عيسى: وإن هدمه للضرورة وترك أن يبنيه رأيت للسultan أن يجبره على إعادته كما كان، لا يسوغه الضرر، وقد قال رسول الله ﷺ: «لَا ضَرَرٌ وَلَا ضِرَارٌ»<sup>(١٢١)</sup>، فإن هدمه لوجه متفقه أو لتجديده، ثم عجز عن ذلك فاستغنى عنه فليس يجبر على إعادته، ويقال لجاره إن شئت فاستر على نفسك في أرضك، وإن شئت فدع، قال سحنون: يجبر على كل حال.

قال محمد بن رشد: قول عيسى بن دينار: وإن هدمه للضرورة رأيت للسultan أن يجبره على إعادته، يريد كان له مال أو لم يكن له مال، كالحائط بين الشريكين، إما أن يبنى، وإما أن يبيع ممن يبنى، وهو مفسر لقول ابن القاسم<sup>(١٢٢)</sup>.

إن المتأمل في هذه المسألة يلحظ أن ابن رشد أول كلام عيسى بن دينار، فحمله على التفسير بقوله: «وهو مفسر لقول ابن القاسم».

وتمثل تأويل ابن رشد (الجد) في حمله أقوال

الْفُقهاء أحياناً على الخلاف أو الوفاق أو التفسير.

**التأويل الشخصي لابن رشد (الجد)**

**وبشارته إلى تأويل الآخرين باللفظ**

**الصريح وترجيحه بين التأويلات**

**أ. التأويل الشخصي لابن رشد**

كثيراً ما يتدخل ابن رشد في مسائل الخلاف التي يوردها، موضحاً تأويله لها باللفظ الصريح، وفيما يلي نموذج حول هذا النوع:

**الآية السادسة من سورة المائدة**

**المتعلقة بالتيمم**

قال ابن رشد الجد: «والذي أقول به في تأويل الآية أن أو في قوله: «وَأَوْ جَاءَ أَحَدُكُمْ مِنَ الْغَائِطِ»<sup>(١)</sup> بمعنى الواو. لأن الآية على هذا تقي على ظاهرها لا يحتاج فيها إلى تقديم وتأخير، ولا ينتشر فيها إلى إضمار»<sup>(٢)</sup> فتأتي بيّنة لا إشكال فيها لتبيين معناها مع كونها على تلاوتها دون تقديم ولا تأخير ولا إضمار، لأنه إذا قال عز وجل: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْبُؤْا»<sup>(٣)</sup> وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدُكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ»<sup>(٤)</sup>، فقد بين أن من جاء من المرضى والمسافرين من الغائط أو لامس النساء يتيمم إن لم يجد الماء»<sup>(٥)</sup>.

**ب - إشارة ابن رشد (الجد) إلى تأويل**

**الآخرين باللفظ الصريح**

لابن رشد (الجد) دراية كبرى والمأم شامل

باختلاف الفقهاء، كما أنه ذابغ في تحصيل الأقوال، وعليه المعول في هذا الاختصاص، إذ نجده كلما تعرض إلى اختلاف الفقهاء في مسألة ما، يورد التأويلات المختلفة، وهو شارة يُشير إليها باللفظ الصريح وطوراً باللفظ المجازي، أي غير الصريح، كقوله: «وحمله على كذا».

وفيما يلي نموذجان حول الإشارة إلى تأويلات الفقهاء باللفظ الصريح:

**الأنموذج الأول: الاختلاف في حكم قصر**

**الصلاة في السفر**

قال ابن رشد الجد: «اختلف أهل العلم في قصر المسافر الصلاة في السفر على أربعة أقوال:

١- أن القصر لا يجوز.

٢- أنه واجب فرض.

٣- أنه سنة

٤- أنه رخصة وتوسعة.

واختلف الذين رأوه رخصة وتوسعة في الأفضل من ذلك، فمنهم من رأى القصر أفضل، ومنهم من رأى الإتمام أفضل، ومنهم من خبر بين الأمرين من غير أن يفضل أحدهما على صاحبه.

والأصل في هذا الاختلاف اختلافهم في كيفية فرض الصلاة، وفي تأويل قول الله تعالى: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ»<sup>(١)</sup> فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا»<sup>(٢)</sup>، فبنى كل واحد مذهبه في ذلك على ما ثبت عنده من الروايات في كيفية فرض الصلاة وصح عنه من التأويلات في معنى تفسيرها، وذلك أنه اختلف في كيفية فرض الصلاة على ثلاثة أقوال:



❖ قِيلَ إِنَّهَا فُرِضَتْ رَكْعَتَيْنِ فِي السَّفَرِ وَأَرْبَعاً فِي الْحَضَرِ.

❖ وَقِيلَ إِنَّهَا فُرِضَتْ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ فِي الْحَضَرِ وَالسَّفَرِ فَأَقْرَبَتْ صَلَاةَ السَّفَرِ وَزِيدَ فِي صَلَاةِ الْحَضَرِ.

❖ وَقِيلَ إِنَّهَا فُرِضَتْ أَرْبَعاً أَرْبَعاً فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ فَأَقْرَبَتْ صَلَاةَ الْحَضَرِ وَقُصِّرَتْ صَلَاةُ السَّفَرِ<sup>(١٣١)</sup>.

وتبدؤا إشارة ابن رشد إلى تأويلات الفقهاء الآخرين في هذه المسألة باللفظ الصريح جلية واضحة والدال على ذلك قوله: «والأصل في هذا الاختلاف اختلافهم في كيفية فرض الصلاة وفي تأويل قوله الله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾».

❖ الأنموذج الثاني: من سماع عبد الملك بن الحسن من أشهب وابن وهب:

**مسألة: ما ذبح النصارى لکنائسهم هل يؤكل؟**  
«وسألته (أي أشهب بن عبد العزيز) عما يذبح للكنائس، قال: لا بأس بأكله؟»

قال محمد بن رشد: كره مالك في المدونة أكل ما ذبحوا للأعيادهم وكنائسهم. وتأول في ذلك قوله عز وجل: ﴿أَوْ هَسْقًا أَهْلَ تَغْيِيرِ اللَّهِ بِهِ﴾<sup>(١٣٢)</sup>. ووجه قول أشهب أن ما ذبحوا لکنائسهم لما كانوا يأكلونه وجب أن يكون حلالاً لنا لأن الله تعالى يقول: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ بِهِ﴾<sup>(١٣٣)</sup>. وإنما تأويل قوله: ﴿أَوْ هَسْقًا أَهْلَ تَغْيِيرِ اللَّهِ بِهِ﴾<sup>(١٣٤)</sup> ما ذبحوه لألهتهم مما يتقربون به إليها ولا يأكلونه، فهذا حرام علينا بدليل الآيتين<sup>(١٣٥)</sup>.

إن المتأمل في هذه المسألة يلحظ إشارة ابن رشد الجذ إلى تأويل الإمام مالك باللفظ الضريح لقوله

تعالى: ﴿أَوْ هَسْقًا أَهْلَ تَغْيِيرِ اللَّهِ بِهِ﴾ فحملها على كل ذبائح النصارى. سواء تلك التي قصدوا بها التقرب إلى رهبانهم ونووا ذبحها لکنائسهم أو تلك التي قصدوا بها الغذاء فحسب.

وقد نقل ابن رشد هذه الإشارة إلى تأويل الإمام مالك لهذه الآية. باللفظ الصريح من قول ابن القاسم في المدونة لأنه قال في جوابه عن سؤال الإمام سحنون: «وتأول مالك فيه: ﴿أَوْ هَسْقًا أَهْلَ تَغْيِيرِ اللَّهِ بِهِ﴾».

❖ الأنموذج الثالث: شاة ذبحها يهودي فوجدها لا تحل له. هل يجوز للمسلمين أكلها؟

ورد بالبيان والتحصيل حول هذه المسألة ما يلي: «وسئل ابن القاسم عن شاة ذبحها يهودي فوجدها لا تحل له. هل ترى أكلها للمسلمين حلالاً؟ قال: قال مالك: إني لأكرهه وما هو عندي بحرام. قيل له: فالتشحم؟ قال: والتشحم مثلها أو أكره منه. قال ابن القاسم: وأنا ليس بمعجبي أكله ولا أراه حراماً. قال ابن نافع: ولا بأس به وليس عندنا فيه كراهية وإنما بمنزلة طعامهم ونهى ابن كنانة عن أكلها».

قال محمد بن رشد: لابن القاسم في المدونة أنه لا يؤكل<sup>(١٣٦)</sup>. مثل قول ابن كنانة، فهي ثلاثة أقوال: الإجازة، والكرهية، والمنع ترجع إلى قولين: الإجازة والمنع، لأن الكراهية من قبيل الإجازة، وفرق أشهب وغيره بين التشحم وما حرموه على أنفسهم مما ليس محرماً عليهم في الثورة، والأصل في هذا الاختلاف اختلافهم في تأويل قوله عز وجل: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ بِهِ﴾<sup>(١٣٧)</sup>. هل المراد بذلك ذبائحهم أو ما يأكلون، فمن ذهب إلى أن المراد بذلك ذبائحهم أجاز أكل

بالمحسّنات العفائف وبالعافلات الغافلات عن  
الفواحش والفجور لم يفتن لها ولا عُرض بها،  
﴿لَعَنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ  
عَظِيمٌ﴾<sup>(١٧٦)</sup>.

إِلَّا أَنَّ أَهْلَ الْعِلْمِ بِالتَّوْبِيلِ قَدْ اخْتَلَفُوا فِي  
الْمُحْصَنَاتِ اللَّائِي حَكَمَهُنَّ هَذَا: فَقَالَتْ طَائِفَةٌ إِنَّ  
الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي شَأْنِ عَائِشَةَ وَمَا كَانَ مِنْ قَوْلِ أَهْلِ  
الْإِفْكِ فِيهَا، فَهَذَا الْحُكْمُ لَهَا خَاصَّةٌ دُونَ سَائِرِ  
النِّسَاءِ الْمُؤْمِنَاتِ الْمُحْصَنَاتِ، وَقَالَتْ جَمَاعَةٌ بَلْ ذَلِكَ  
لِأَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ دُونَ سَائِرِ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ.

وَرَوَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ: نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي  
شَأْنِ عَائِشَةَ وَسَائِرِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ وَعَلِيَّهِنَّ، فَهَبَ  
أَنَّهُ جَاءَتْ مُهَيَّمةٌ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُمْ تَوْبَةً، وَالْآيَةُ  
الْآخِرَى قَوْلُهُ: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ  
يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾<sup>(١٧٧)</sup>، قَالَ فِي آخِرِهَا: ﴿الَّذِينَ  
تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ  
رَحِيمٌ﴾ فَعَمِلَ لَهُمْ تَوْبَةً، فَلَا تَوْبَةَ لِمَنْ هَذَفَ أَزْوَاجَ  
النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: فَهَبَ بَعْضُ الْقَوْمِ أَنْ يَقُومَ إِلَيْهِ  
فَيَقْبِلَ رَأْسَهُ اسْتِحْساناً لِتَفْسِيرِهِ، وَقَدْ رَوَى عَنْ ابْنِ  
عَبَّاسٍ أَنَّ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي شَأْنِ عَائِشَةَ وَعَنْيَ بِهَا كُلُّ  
مَنْ كَانَ فِي الصِّفَةِ الَّتِي وَصَفَ اللَّهُ فِيهَا فَهِيَ عَامَّةٌ  
فِي كُلِّ مُحْصَنَةٍ لَمْ تَقَارَفْ سِوَاهُ<sup>(١٧٨)</sup>، وَقَالَ بِذَلِكَ  
جَمَاعَةٌ إِنَّ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ فَكَانَ ذَلِكَ  
كَذَلِكَ حَتَّى نَزَلَتْ الْآيَةُ الَّتِي فِي أَوَّلِ النَّورِ فَأَوْجِبَ  
الْجِدْلَ وَقَبِلَ التَّوْبَةَ، وَهَذَا الْأَظْهَرُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لِأَنَّ  
الْآيَةَ عَامَّةٌ فَتَحْمَلُ عَلَى عُمُومِهَا فِي وَجُوبِ الْعَذَابِ  
الْعَظِيمِ وَاللَّعْنَةِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لِكُلِّ مَنْ هَذَفَ  
مُحْصَنَةً عَقِيقَةً لَمْ يَعْلَمْ أَنَّهَا قَارَفَتْ سِوَاهُ وَلَا أَلَمَتْ  
بِفَاحِشَةٍ، إِلَّا أَنْ يَتُوبَ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِنْ شَاءَ قَبِلَ  
تَوْبَتَهُ عَلَى مَا وَرَدَ فِي الْآيَةِ الْأُولَى<sup>(١٧٩)</sup>.

شَحُومِهِمْ. لِأَنَّهُمَا مِنْ ذُنُوبِهِمْ وَمُحَالٌّ أَنْ تَقَعَ الذَّكَاءُ  
عَلَى بَعْضِ الشَّاةِ دُونَ بَعْضٍ، وَأَجَازُ أَيْضاً أَكْلُ مَا  
ذَبَحُوهُ لِيَأْكُلُوهُ مِمَّا وَجَدُوهُ فَاسِداً فَلَمْ يَأْكُلُوهُ، لِأَنَّهُ  
مِنْ ذُنُوبِهِمْ.

وَيُؤَيِّدُ هَذَا التَّوْبِيلُ مَا رَوَى مِنْ إِبَاحَةِ رَسُولِ اللَّهِ  
ﷺ شَحُومَ يَهُودٍ عَلَى مَا جَاءَ مِنْ أَنَّ رَجُلًا وَجَدَ فِي  
بَعْضِ حَصُونِ خَيْبَرَ عِنْدَ افْتِتَاحِهَا جَرَابًا مَمْلُوءًا  
شَحْمًا فَبَصَرَ بِهِ صَاحِبُ الْمَعَانِمِ فَتَنَازَعَهُ فِيهِ، فَقَالَ  
رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: خَلِّ بَيْنَهُ وَبَيْنَ جَرَابِهِ يَذْهَبُ بِهِ إِلَى  
أَصْحَابِهِ. وَمَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ ذَلِكَ مَا  
يَأْكُلُونَ لَمْ يُجِزْ أَكْلُ شَحُومِهِمْ. لِأَنَّ اللَّهَ حَرَّمَهَا  
عَلَيْهِمْ فِي التَّوْرَةِ. عَلَى مَا أَخْبَرَ بِهِ الْقُرْآنُ، فَلَيْسَتْ  
مِمَّا يَأْكُلُونَ، وَاخْتَلَفُوا فِيهَا حَرْمَتَهُ عَلَى أَنْفُسِهِمْ  
مِمَّا ذَبَحُوهُ فَوَجَدُوهُ فَاسِداً هَلْ يَحْمَلُ مَحْمَلُ  
الشَّحُومِ الَّتِي حَرَّمَهَا اللَّهُ عَلَيْهِمْ أَمْ لَا، فَشَحُومُهُمْ  
يُجُوزُ أَكْلُهَا عَلَى التَّوْبِيلِ الْأَوَّلِ بِاتِّفَاقٍ، وَلَا يَجُوزُ عَلَى  
التَّوْبِيلِ الثَّانِي بِاتِّفَاقٍ، وَمَا ذَبَحُوهُ مِمَّا وَجَدُوهُ  
فَاسِداً فَلَمْ يَأْكُلُوهُ فَيُجُوزُ أَكْلُهُ عَلَى التَّوْبِيلِ الْأَوَّلِ  
بِاتِّفَاقٍ، وَعَلَى التَّوْبِيلِ الثَّانِي بِاخْتِلَافٍ. فَهَذَا مَعْنَى  
قَوْلِ مَالِكٍ فِي الْمَدُونَةِ: وَالشَّحْمُ مِثْلُهُ أَوْ أَكْرَهُ<sup>(١٨٠)</sup>.

## ج - نَقْدُ ابْنِ رُشْدٍ لِتَأْوِيلَاتِ الْفُقَهَاءِ وَتَرْجِيحُهُ لِبَعْضِهَا

### ١. تَرْجِيحُ ابْنِ رُشْدٍ (الْجِدِّ) لِتَأْوِيلَاتِ الْفُقَهَاءِ،

❖ اخْتِلَافُ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي الْمَقْصُودِ بِالْمُحْصَنَاتِ  
الْوَارِدِ ذِكْرَهُنَّ فِي الْآيَةِ ٢٣ مِنْ سُورَةِ النَّورِ<sup>(١٨١)</sup>،  
وَالْآيَتَيْنِ ٤ وَ ٥ مِنْ نَفْسِ السُّورَةِ.

وَرَدَ بِالْمُقَدِّمَاتِ لِابْنِ رُشْدٍ حَوْلَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ  
مَا يَلِي: «يَقُولُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَزْمُونَ  
الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْآمِنَاتِ﴾<sup>(١٨٢)</sup>، يُرِيدُ

فابن رشد في هذه المسألة، رجَّح التأويل الذي حمل الآية ٢٣ من سورة التَّوْر على العموم، والدليل على ترجيحه قوله: «وهذا الأظهر إن شاء الله لأنَّ الآية عامَّة فتُحمَل على عمومها في وجوب العذاب العظيم واللَّعنة في الدُّنيا والآخرة لكلِّ من قذف محصَّنة عفيفة».

## ٢. نقد ابن رشد (الحج) لبعض التَّأويلات،

إنَّ الدَّارس لكتاب البيان والتحصيل والمقدمات الممهِّدات كثيراً ما يلاحظ توجيه ابن رشد نقده للتَّأويلات التي لا تُعجبه، وفيما يلي أنموذج حول هذه المسألة:

[قال محمد بن رشد: لا يجوز عند مالك -رحمه الله- وجميع أصحابه للإمام أن يستعين بالكُفَّار على قتال الكُفَّار، ولا أن يأذن لهم في الغزو مع المسلمين ولا منفردين أيضاً لأنَّه وجه من المون ولأنَّهم يستيحيون فيه ما لا يجوز في الغزو على ما قاله أصبغ في نوازل، لقول النبي ﷺ: «لن أستعين بمُشرك»<sup>(١)</sup>، ولما رُوِيَ من أنَّ الأنصار قالوا يوم أحد ألا نستعين بحلفائنا من يهود؟ فقال ﷺ: «لا حاجة لنا فيهم»، وفي قول ابن القاسم في هذه الرواية لا أحب للإمام أن يأذن لهم بالغزو دليل على أنَّهم لم يستأذنه لم يجب عليه أن يمنهم وعلى هذا يُحمَل غزو صفوان بن أمية مع رسول الله حيناً والطائفت خلاف قول أصبغ في نوازله إنَّهم يُمنعون من ذلك أشدَّ المنع، وقد حكى أبو الفرج عن مالك أنَّه لا بأس على الإمام أن يستعين بالمُشركين في قتال المُشركين إذا احتاج إلى ذلك، وهو دليل قوله للأنصار: لا حاجة لنا فيهم. وقد رُوِيَ عنه: أنَّه بلغه جمع أبي سفيان ليخرج إليه يوم أحد، استعان يهود التَّضير فقال لهم: «إنَّا وأنتم أهل

كتاب وإنَّ لأهل الكتاب النَّصْر على أهل الكتاب فإمَّا قاتلتم معنا وإمَّا أعزمتونا سلاحاً.. فإنَّ غزواً يأذن الإمام أو يغير إذن الإمام منفردين تركت لهم غنيمتهم ولم تُخمس، وإنَّ غزواً مع المسلمين في عسكرهم لم يكن لهم في الغنيمة نصيب إلَّا أن يكونوا متكافئين أو هم الغالبون فتُقسم بينهم وبين المسلمين قبل أن تُخمس ثمَّ يُخمس سهم المسلمين خاصَّة، وأهل الكتاب وغيرهم عند مالك في هذا سواء، وحكى الطَّحاوي عن أبي حنيفة وأصحابه أنَّه أجاز الاستعانة بأهل الكتاب دون من سواهم من المُشركين عبدة الأوثان والمجوس وصحَّح الآثار على ذلك، قال وأنَّما لم يستعن رسول الله ﷺ بحلفاء الأنصار من يهود للحلف الذي كان بينهم وبين عبدالله بن أبي المنافق لأنَّهم خرجوا بذلك من حُكم أهل الكتاب، وهو من التَّأويل البعيد»<sup>(٢)</sup>.

فالملاحظ في هذه المسألة يلحظ أنَّ ابن رشد (الحج) لا يأخذ بالتَّأويلات المختلفة للفقهاء كآمر مسلم وأنَّما كثيراً ما يوجَّه إليها النقد كما فعل هنا عندما بيَّن أنَّ تأويل أبي حنيفة وأصحابه لم يكن مصيباً بقوله: «وهو من التَّأويل البعيد».

## الخاتمة

في ختام هذا البحث، يُمكن الخروج بجُملة من النتائج يتمثَّل أبرزها فيما يلي:

- اعتماد ابن رشد التَّأويل في مؤلفاته المختلفة.
- والملاحظ أنَّ اعتماده للتَّأويل يبرز بطرق مختلفة أهمُّها:

■ التَّأويل باللفظ الصريح.

■ التَّأويل باللفظ المجازي. كقوله: وحمل هذا الفقيه المسألة على الوفاق أو الخلاف. أو قوله: وقول أصبغ مفسِّر لقول الإمام مالك.



اشارات ابن رشد الكثيرة إلى تأويلات الفُقهَاء.

الفُقهَاء عالة على ابن رشد الجذّي في التّأويلات لدرايته الواسعة بالخلاف واسبانه داخل المذهب وخارجه ولاعتمادهم عليه كثيراً في تحصيل الأقوال.

لا يأخذ ابن رشد التّأويلات المخلفة للفُقهَاء كامر مسلم، وإنما نجده يتمعن فيها بدراساتها، ويميز بين الصحيح السليم منها والضعيف والسقيم. ويوجه إليها سهام بقده بملوه، وهو من التّأويل البعيدة، وأحياناً يرحح ما يراه صالحاً منها، بقوله: «والتّأويل الأول هو الصحيح».

للتّأويل محاسن كثيرة، وأبرزها فتح باب



### الحواشي

(١) [هو محمد بن أحمد بن رشد، أبو الوليد، قاضي الجماعة بقرطبة، من أعيان المالكية، وهو جد ابن رشد الفيلسوف (محمد بن أحمد)]. له تأليف منها «المقدمات الممهدات»، (ط)، في الأحكام الشرعية، والبيان والتعصيل - (ط)، في الفقه، والفساوي (ط)، وُلد سنة ٥٥٠هـ/١٠٥٨م بمرطبة، وتوفي بها سنة ٥٢٠هـ/١١٢٦م].

المصري، إرشاد الرّياض، ٥٩٢/٣ وما بعدها ط، ١٢٦٨هـ/١٩٢٨م، صندوق إحياء التراث العردي، الإمارات ابن مرقون الديباج، ٢٢٨/٢، ط، دار التراث بمصر، تحقيق الأحمدي أبو النور [د ت]، مخلوف الشجره ١٦٩ مخرجة عدد ٢٧٦ ط، دار الفكر، [د ت] الرزقي الاعلام، ٢١٦/٥، ٢١٧، ط، ١٢، ماي ١٩٩٨م، دار العلم للملايين.

(٢) هذا المؤلف لابن رشد الجذّي وهو شرح للمستخرجة لـأحمد العمري، ويألف هذا الكتاب من سبع زُمر، في خمس كتاباً وسبعة أجزاء، ومائة جزء، وقد بدأ ابن رشد في تأليفه سنة ٥٠٦هـ وأتمه سنة ٥١٧هـ، وهذا الكتاب من كتب الفروع والروايات المهمة، وهو عبارة عن محمولات قامت بتسميته لجنة من العلماء برئاسة الدكتور محمد حجيّ.

الجوار مع الآخر لبناء جسور التّواصل والتّعاون معه، وهو دليل على أنّ الدّين الإسلامي يمنح للمرء حرية التفكير ويحمّزه على الاجتهاد حتّى يساير التطوّر العلمي والتكنولوجي.

لا يكون التّأويل مذموماً إلا إذا انصبّ على نصّ قطعيّ الدّلالة، سواء أكان ذلك في ميدان العقيدة أم العبادات أم الأحكام الشرعيّة، أمّا ما يرخّص فيه الاجتهاد كالمسائل التي لم يرد فيها نصّ فالتّأويل فيها جائز، والقرآن الكريم يدعو إلى الدّتر والتّفكر للوصول إلى نتائج يقينية مفيدة للفرد والمجتمع. ■

وطبع في بيروت، دار العرب الإسلامي ببيروت، الطبعة الأولى كانت سنة ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، بينما نُعت الطّبعة الثانية سنة ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م وهو عبارة عن تمانية عشر مجلداً، خاصة بأسائل والسماعات والروايات، أمّا المجلد التاسع عشر والعشرون فمُعلّق بمهارسه مع إضافة ثلاثة مجلّدات للمفاهيم صنعها الدكتور عبد الفتّاح محمد الحلو.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ١٢٢/١، مادة [تول] ط ١، ١٩٩٧م، دار صادر، بيروت، لبنان.

(٤) الجوهرى الصباح، ١٢٢٧/٤، مادة [تول]، ط ٣، ١٤٠٤هـ/١٩٨٥م، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

(٥) القرطبي المستقصى، ٢٩٢/١، ط ١، ١٩٩٥م، دار صادر، بيروت، لبنان، وقد قال القرطبي: «الفتاوى عبارة عن احتمال يعضّده دليل يصير به أغلب على الظنّ من المعنى الذي يدنّ عليه الظاهر، ويُشبه أن يكون كلّ تأويل صرف للنّظ، عن الحسنة إلى الجار، الحرجاني التّوريمات، ٥٢، ط ١، ١٩٨٥، مكتبة لبنان، بيروت، ابن حزيّ، تقرّيب الوصول إلى علم الأصول، ٧٦، دراسة وتحقق عبد الله

محمد الجبوري، ط. ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، جامعة بغداد  
حسين حامد حسان، أصول الفقه، ٤٩٩/٢، ط. ١٩٧١،  
دار النهضة العربية

١٦ [بحر حاشي التفريمات، ٥٢.

١٧ [الجديج: تبسيط علم أصول الفقه، ٢٩٦، ط. ١٠١٨هـ/ ١٩٩٧م، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان.

١٨ الزركشي، الشعر المحيط، ٤٤٣/٢، حسين حامد حسان  
أصول، لفقه، ٤٩٩/٢، ٥٠٠.

١٩ [النص:] «هو ما دلّ على معنى ولم يحتل غيره». ابن  
حري تزييب الوصول إلى علم الأصول، ٧٦.

١٠ [الظاهر:] «هو اللفظ الذي يحتل التأويل عكس النص».  
امرأى المستصحب، ٢٩١/٢، وهو «اللفظ الذي يسيق  
إلى الفهم منه معنى، مع احتمال أن يراد به معنى سواه،  
بتعين استعمال اللفظ به، لو هام فيه دليل». ابن رزيق  
الملكي، ثبات المحصول في علم الأصول، ٤٩٦/٣، تحقيق  
محمد عزالي، عمر جابي، ط. ١٤٢٢هـ/ ١٠١٦م، دار  
البحوث للأبحاث.

١١ [المفسر:] «هو ما دلّ بنفسه على معناه المُفَصَّل بمصداق  
ليس منه، احتمال للتأويل. ومن هذا كل لفظ جاء مُحَمَّلاً  
في الكتاب، وجاءت المسألة برجع إجماله وتفسيره، فهو  
[مفسر] لا يحتل التأويل بمعنى غير ما قيل به، كما مضى  
[الصلاة، والزكاة] في قوله تعالى «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ  
وَأَتُوا الزَّكَاةَ» [سورة البقرة: ١١٠]. الجديج: تبسيط علم  
أصول الفقه، ٢٩٨.

١٢ [الحكم:] «في اللغة هو السديد النظم، المُفِيد فائدة  
صحيحة الأثرهم يقولون: بناءً محكم، وصيغة مُحَكَّمه،  
بمعنى حسن الترتيب والنظام وعدم التثبث والخلط.  
فكذلك الكلام الحسن النظم لفظاً ومعنى، توصف بأنه  
محكم». المازري: انصاح المحصول من بركان الأصول،  
٢١٣، دراسة وتحقيق عمار الطالبي، ط. ٢٠٠١م، دار  
العرب الاسلامي، بيروت، لبنان. كما عُرِف أيضاً بأنه «ما  
دلّ بنفسه دلالة واضحة على معناه الذي لا يقبل سحاً ولا  
يُحْصَل بأوبلا». الجديج، تبسيط علم أصول الفقه، ٢٩٩.

١٣ [الترمذي، السنن، كتاب الزكاة، باب ما جاء في زكاة الأبل  
ولغهم، ١٤م، ج ٤١/٢، ٤٣، حديث رقم ٦٦١، وقد  
أخرجه بهذا اللفظ. حدثنا ابن العوام عن سفيان بن  
حسين عن الزهري، عن سالم عن أبيه. أن رسول الله ﷺ  
قال: وفي الشاة، في كل أربعين شاة شاة، إلى عشرين  
ومائه، فإذا ردت فساتان إلى مائتين، فإذا زادت فثلاث  
شاه إلى ثلاثمائة شاة، فإذا زادت على ثلاثمائة شاه،  
فصلى كل مائة شاه شاة ثم لمس فيها شيء حتى تبلغ  
أربعمائة ولا يجمع بين مُتَمَرِّقٍ ولا يُفَرَّق بين مُتَجَمِّعٍ.

محافة الصدقة. وما كان من خلطيل فإنهما سراجان  
بالسوية، ولا تُؤخذ في الصدقة حرمة ولا ذلّ حسب  
المسائل السنن، كتاب الزكاة، باب زكاة الأبل، ١١م،  
ج ٢١/٥، حديث رقم ٢٤٤٢، باب زكاة الغنم، ١١م،  
ج ٢٩/٥، حديث رقم ٢٤٥٣، ابن ماجه السنن كتاب  
الزكاة، باب صدقة الغنم، ١٧م، ج ١٦/٥، ٥٧٨، حديث  
رقم ١٨٠٥ و ١٨٠٧.

١٤ [حسين حامد حسان أصول الفقه، ٥٠٠/٧، ٥٠١.

١٥ [اليعازي الجامع الصحيح كتاب الصوم، باب من مات  
وعليه صوم، ١٠م، ج ٢٣٩/٢، ٢٤، وقد أخرجه بهذا  
اللفظ. عن عروة عن عائشة رضي الله عنها أن رسول  
الله ﷺ قال من مات وعليه صيام صام عنه وثمة مسلمه  
الصحيح، كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت  
٣م، ج ١٠٢/٢، حديث رقم ١١٤٧، أبو داود، السنن كتاب  
الصوم، باب فمن مات وعليه صيام، ٨م، ج ٢٦١/٢،  
٧٩٢، حديث رقم ٢٤٠٠، ابن ماجه، السنن كتاب  
الصيام، باب من مات وعليه صيام من تدر، ١٧م،  
ج ٥٥٩/١، حديث رقم ١٧٤٨، وقد أخرجه بهذا اللفظ  
عن ابن عباس قال جاء مرأه الى النبي ﷺ فقالت يا  
رسول الله إن أختي ماتت وعليها صيام شهرين متتابعين  
قال أرأيت لو كان على أمك دين أكت تضطيه؟ قالت  
بلى، قال، فعن أخته أختي، الدارمي السنن كتاب  
الصوم، باب الرجل مات وعليه صوم، ١٩م، ج ١٠/٢، ٢٥٠،  
حديث رقم ١٧٧٥، وقد أخرجه بلفظ شبه لفظ ابن  
ماجه.

١٦ [مسلم، الصحيح كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان  
من الثواب بعد وفاته، ٥م، ج ١٦٥٥/٢، حديث رقم ١٦٢١  
وقد أخرجه بهذا اللفظ. عن أبي هريرة عن رسول الله  
ﷺ قال إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة  
إلا من صدقة حايه، أو علم يُنتفع به، أو ولد صالح يدعو  
له، أبو داود السنن كتاب الوصايا، باب فيما جاء في  
الصدقة عن الميت، ٩م، ج ٣٠٠/٢، حديث رقم ٢٨٨٠،  
السنن، السنن كتاب الوصايا، باب فصل الصدقة عن  
الميت، ١٦م، ج ٢٥١/٢، حديث رقم ٢٦٤٩، الترمذي  
السنن كتاب الأحكام، باب في الوصية، ١٣م، ج ٦٦٠/٢، وقد  
أخرجه بهذا اللفظ. عن أبي هريرة رضي الله عن رسول الله  
ﷺ قال إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث  
صدقة حايه، وعلم يُنتفع به، وولد صالح يدعو له، قال أبو  
عمسى، هذا حديث حسن صحيح. أحمد ابن حنبل  
المسند، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، ٢١م، ج ٢٧٢/٢.

١٧ على حسب الله أصول التشريع الإسلامي، ٢٦٩، ط. دار  
المعارف بمصر، [د.ب].

١٤) جسيم حامد حسان أصول الفقه ٢/٥٠٢-٥٠٤.

١٥) [هو خليل بن إسحاق بن موسى ميساء الدين الحنفي صه ماتك من أهل مصر. كان ليس رضي الحمد، معلّم في القاهرة، ووليّ الإفتاء على مذهب مالك له - المختصر ط ٤ في الفقه - يُعرف بمختصر خليل، وقد شرحه كثيرون، وُرحموا إلى المروسة، والتوضيح، شوح به مختصر ابن الحاجب، بضد التحقيق بالملكة العربية السعودية]، ابن فرحون الديباج، ٢٥٧/١ وما بعدها، تحقيق محمد الأحمد أبو الفوار، ط ٤، دار التراث، القاهرة، مصر [ب.]. معلوف، الشجرة، ٢٢٢، ترجمه رقم ٧٩٦، ط ٤ دار الفكر [د.ب.]. الركني، الأعلام ٢/٣١٥، ط ١٣، ماي ١٩٦٨، - العلم للملايين

٢٠) خليل بن إسحاق المختصر ٢ و ٣، ط ٢، الخطاب مواهب لتحليل، ٣٤/١، ٣٤/٢، ٣٤/٣، ١٣٩٨/١٩٧٨، دار الفكر، عيسى شرح منح الحليل على مختصر العلامة خليل ١٠/١ و ١١ و ١٢، الناشر مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا. الحنكي الشنقطي، مواهب الحليل من أدلة خليل، ١٦/١، مراجعة عبد الله إبراهيم الأنصاري، ط ٢، ١٤٨٣/١٩٨٣، إدارة جلاء التراث الإسلامي بدولة قطر مريم محمد صالح الطميري مصطلحات المذاهب الفقهية، ١٧٢، ط ١، ١٤٢٢/٢٠٠٧، دار ابن حرم، مصر

٢١) محمد عيسى شرح منح الحليل على مختصر العلامة خليل ١١

٢٢) [إنكاداع لغة انتقام، وشرعا هي السب المؤهل لحدّ اكل الحيوان البري احتيالا، وأنواعها أربعة: دبع، ودعو، شفر، وما يموت به ما ليس له نفس مثله] الفردوس الشرح الصغير على اقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، ١٤٢/٢ وما بعدها، ط ١، ١٤١٠/١٩٨٩، وزارة العدل والشؤون الإسلامية والأوقاف، دولة الإمارات العربية المتحدة، ابن عبد البر كتاب الكافي، ٢٦٩/١، ٢٦٩/٢، تحقيق محمد بن محمد أحمد ولد عاتك الموريساني، ط ١، ١٣٩٩/١٩٧٩، محمد جمعة عبد الله الكواكب الدرية في فقه المالكية، ٦٧/٢ وما بعدها، ط ١، ٢٠٠٢، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، الموسوعة الفقهية الكويتية ١٧٢/٢١، ١٧٧، ط ٢، ١٤١٧/١٩٩٢، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.

٢٣) الحنكي الشنقطي، مواهب الحليل من أدلة خليل، ٢٠٠٧ مريم محمد صالح الطميري، مصطلحات المذاهب الفقهية، ١٧٢

٢٤) [التدبر البصر، وهو ما يندره الإنسان فيجعل على نفسه تعباً وأحباباً، وجمعه تدبر، وفي التثنية العبري: تَدَبَّرَ]

نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا» [سورة آل عمران ٢٥] فالتة امرأة عمران أمّ مريم، قال الامشش تقول اعرب نذر على نفسه بذراً ودرت مالي فانا أندره نذراً وروا عن يونس عن العرب، وفي الحديث ذكر النذر مكرراً، يقول نذرت، أنذرت، وأنذرت، نذراً إذا أوجبت على نفسك شيئاً بربحاً من عياده أو صدقة أو غير ذلك [ابن مطور لسان العرب، ١٦٦/١، مادة (نذر) ط ١، ١٩٩٧، دار صادر، بيروت، لبنان. [والنذر اصطلاحاً هو الدعاء مسلم مكلف قرينة ولو بالتعلق أو غضبان كله عليّ أو على ضحية أو إلى حبيب أو شئ الله مريض أو جاء به ويد أو قتلته فعلي صوم أو شهر شهر كذا فعصل] التذير، الشرح الصغير على مختصر خليل، ١٦٣/٢، ضبط، ويصحيح محمد عبد السلام شاهين، ط ١، ١٤١٥/١٩٩٥، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، محمد جمعة عبد الله الكواكب الدرية في فقه المالكية، ١١٠/٢، ١١١.

٢٥) الحكمي الشنقطي، مواهب الحليل من أدلة خليل، ٢٨١/٢، مريم محمد صالح الطميري مصطلحات المذاهب الفقهية، ١٧٢،

٢٦) انظر ترجمته في السخاوي، الضوء الأملع، ٢٤٠/٩ وما بعدها، ط ٤، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، [د.ب.]. ابن فرحون الديباج، ٢٢١/٢ وما بعدها، الشنقطي، سبل الانبعاث بتقرير الديباج، ٢٧٢، ط ١، ١٢٢٩، بهامش الديباج لابن فرحون، مطبعة السعادة بمصر، فهرس المكتبة الزهرية، ٢٥٥/٢، مطبعة الأزهر، ١٩٢٦/١٩٢٦، مغلوف، الشجرة، ٢٢٧، ترجمه رقم ٨١٧.

٢٧) ابن عرفة المختصر الفقهي، ١، الورقة عدد ٦٦، وجه مخطوط بدار الكتب الوطنية، بحث رقم ١٦٣٥١.

٢٨) [هو علي بن محمد بن خلف المافري، أبو الحسن المعروف بابن الماسي، سمع من رجال إهرنية كالإباضي وأبي الحسن من مسرور الدباج وغيرهم، ورحل إلى المشرق فعجّ وسمع من حمزة بن محمد الكلباني وبي الحسن التلياني وأبي زيد المروزي وحماعة، وكان واسع الرواية، عالماً بالحديث وعلة ورحاله، فيها: أصولياً، مكلماً، مؤلفاً محدثاً، ألّف الكثير من الكتب المعيدة، منها: ملخص الموطأ وكتاب رتب العلم وأحوال أهله، توفي رحمه الله تعالى بالتيروان سنة ثلاث وأربعمئة]، ابن حنّان: وفيات الأعيان، ٢٢٠/٢، وما بعدها، ابن فرحون الديباج، ١٠١/٢، كخالة: معجم المؤلفين، ١٩٤/٧، الديباج معالم الإيمان، ١٢٤/٢، وما بعدها، رقم ٢٦١، الركني الأعلام، ٢٢٦/٩، ط ١، ١٢، ماي ١٩٩٨، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.



٢٩) هو أحمد بن خلف بن حلولو القروي، المغربي، المالكي، تزيل بوس، شقيه، أصولي، من مؤلفاته: شرح مختصر لشبح حين في فروع الفقه المالكي، وشرح جمع الحوامع للشبكي في أصول الفقه، وحاشية على شرح التفتيح لمقر في، وشرح الإشارات لأبي الوليد الباجي السحلاوي الضوء الأعمق، ٣/ ٣٦٠، ٣٦١، رقم ٧٦٨. حاجي خليفة كشف الظنون، ٥٩٦/١، كخالة معجم المؤلفين، ٢١٥/١.

٣٠) حلولو شرح على مختصر خليل، ١ الورقة عدد ٤، طهر مخطوط، بدار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم ١٢٢٤٧.

٣١) (هو أبو الفضل قاسم بن عيسى بن ناجي الذنوح القيرواني، تولى القضاء بحفاته كثيرة من إفريقية كباحة وحريرة وقابس وثبسة وسوسة والمسنير والقيروان. أخذ عن أئمة منهم ابن عرفة والبرلي والأبي والربيعي والشيبيني والذوноغى، له: شرح على الرسالة، وشرحان على المدونة كبير وصغير، وشرح على الجلاب، وغيرها وذائمه معزول عليها في المذهب، توفي بالقيروان سنة ٨٢٧هـ/١٤٢٣م]. ابن مريم، البستان، ١٤٩، وما بعدها. مخطوط، الشجرة، ٢٢٤، وما بعدها، الزركلي، الأعلام، ١٧٩/٥.

٣٢) مسلم: لصحيح. كتاب الطهارة، باب حكم ولوع الكلب، ٤م، ج ١/٣٢٤، حديث رقم ٧٩٠، ٧٨٠، وقد أحرجه بهذا الأسط، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: إذا ولغ الكلب في إماء أحدكم فليرقه ثم ليغسله سبع مرار. البحاري الجامع الصحيح: كتاب الوضوء، باب إذا سرب كلب في إماء أحدكم فليغسله سبعاً، ١م، ج ١/٥١١، وقد حرجه بهذا الأسط، عن مالك، عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال: إن رسول الله ﷺ قال إذا سرب كلب في إماء أحدكم فليغسله سبعاً، أبو داود، السنن: كتاب الطهارة، باب الوضوء بسؤر الكلب، ٧م، ج ١/٥٧، ٥٨، حديث رقم ٧١، ٧٢، ٧٤، الترمذي المسنن كتاب لظواهر، باب ما جاء في سؤر الكلب، ١٢م، ج ١/١٥١، حديث رقم ٩١.

٣٣) ابن ناجي الشرح الكبير على تهذيب البرادعي للمدونة، ١ الورقة عدد ٧، طهر، مخطوط، بدار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم ١٧٣٦١.

قال ابن رشد الحسد، "وقد ذهب جنى رحمة الله عليه في كتاب لمقدمات إلى أن هذا الحديث معطل معقول المسمى ليس من سبب النجاسة، بل من سبب ما يتوقع أن يكون الكلب الذي ولغ في الإماء كلباً، فيخاف من ذلك السم". قال ولذلك جاء هذا العدد الذي هو السبب في سببه، فإن هذا العدد قد استعمل في الشرع في مواضع كثيرة في

العلاج والدواوى من الأمراض، وهذا الذي قاله رحمه الله هو وجه حسن على طريقه المالكية فإنه إذا قلنا أن ذلك الماء غير محس فالأولى أن يعطى عنه في سببه من أن يمول إليه غير معطل. وهذا ظاهر من نفسه، وقد تعرض عليه فيما يلحق بعض الناس بأن قال أن الكلب الكلب لا يقرب الماء في حين كلبه، وهذا الذي قالوه هو عند استحكام هذه العبارة بالكلاب لا في مباديها وفي أول حدوثها، فلا معنى لأعراسهم.

مدابة الحسد ونهارة الحسد ٢١/١ ط ٤ ١٤٠١هـ/١٩٨١م، دار المعرفة، بيروت، لبنان

٣٤) خلف بن أبي القاسم محمد الأردني ابن سعد بن المرادي قفه من كبار المالكية، ولد وعلم بالمغرب وتحسن فتواها لاتصاله بالسلاطى وانتقل إلى سقلية فأصل مأمورها وصنفت عند كسا منها: تهديد (مطبوع)، وتهديد مسائل المدونة، وخصيص الواضحة، ثم رحل لأصهران فكان مدرّس فيها لأدب ابن أن توفي. الدناع معالم الإيمان، ٢، ١٠ وما بعدها، ٢٦٨ تحقيق، ويعلق محمد ماضور، م الكعبة اعبيمه بتونس، [د ب] ابن فرحون الديباج ٢٢٩/١-٣٨٦، تحقيق، ويعلق محمد الأحمدى أبو المور، دار البوا بالماهر، [د ب] مخطوط الشجرة ١٠٥، ترجمه رقم ٢٧٠، ط دار الفكر [د ب] لزركلي الأعلام ٣١١، ٢ ط ١٢، ماي ١٩٩٨م، دار العلم للملايين بيروت لبنان

٣٥) هو عبد الله بن عبد الحكم بن أبي ليث بن رافع أبو محمد قفه مصري، من العلماء، كان من أئمة أصحاب مالك، انتهت إليه الرئاسة بمصر بعد الشهاب، ولد بالإسكندرية وتوفي بالقاهرة، له تصنيفات في الفقه وغيرها، منها: سريرة عمر بن العريز (ط)، والقضاء في البنين، والمسك، والأموال، ر. ترجمه في: ابن عبد البر الانتماء، ٥٢، غياص ترويض المذاكر، ٥٢٢/٢ وما بعدها، ط بيروت ١٩٦٧م ابن فرحون الديباج ١٩٩/١، مخطوط، الشجرة ٥٩، ترجمة رقم ٢٧، الزركلي، الأعلام، ٩٥/٤.

٣٦) أورد ابن رشد الحد في كتابه المقدمات حول هذه المسألة ما يلي، "وقد ذكرنا ههنا تقدم أن الوضوء الشرعي يشتمل على فرائض ومسن واستحسانات هي أركان الوضوء، ثمانية، منها أربعة متفق عليها عند أهل العلم وهي التي نص الله تبارك وتعالى عليها: غسل الوجه، واليدين، ومسح الرأس، وغسل الرجلين، وإثنا متفق عليها في المذهب وهما: النية والماء المطلق الذي لم يغير أحد أوصافه شيء، طاهر حل أو نجس، وإثنا مختلف فيهما في المذهب وهما المور، والربيب، فأما المور فميه

ثلاثة اقوال احدهما انه فرض على الاطلاق، وهو قول  
عبد العزيز بن أبي سلمة، والثاني انه منه على الاطلاق  
وهو المشهور في المذهب. والثالث انه فرض فيما يُنسل  
وسمى فيما يُنسل وهو قول مطرف وابن المأثور عن  
مالك وهو اصعب الاقوال. المقدمات المهداة، ٨٠/١،  
تحقيق محمد حنفي ط. ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. دار العرب  
الاسلامية، بيروت. لبنان.

٣٠. ابن ناجي الشرح الكبير على تهذيب المدونة للرازي،  
١. الورقة عدد ١٦، طهر.

٣١. هو كتاب ابن رشد الجدد وعنوانه الكامل، المقدمات  
لمذهب ليبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الاحكام  
الشريعية والتحصيلات للحكمات لأحكام مسائلها  
أشكالها.

٣٢. في التائيف المصيدة البديعة للقاضي عياض وعنوانه  
كمال المعلم في شرح مسلم مخلوف النحرة، ١٤١  
يوسف إيلان سركيس معجم المطبوعات العربية والعربية،  
١٣٩٧/٧ ط. ١٣٩٧هـ/١٩٢٩م. مطبعة سركيس بمصر.

٣٣. ابن ناجي الشرح الكبير على تهذيب المدونة للرازي  
١. الورقة عدد ١٦، طهر.

٣٤. ابن ناجي الشرح الكبير على تهذيب المدونة للرازي،  
١. الورقة عدد ٢٩، وجه.

٣٥. سعنون المدونة، ٤/١.

٣٦. ابن رشد البيان والتحصيل، ٦٣/١، تحقيق محمد  
حنفي، ط. ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. دار العرب الإسلامية  
بيروت، لبنان.

٣٧. [الحسن] لغة حقيقة الحين، وشرعا: هو حين عين  
لم يستوفى منافعها على التأييد، قال النووي، وهو مما  
احتصر به المسلمون قال الشافعي رحمه الله -، لم  
يُحسب أهل الجاهلية فيما علمته داراً ولا أرضاً تبرزاً  
حسبها وإنما حُسب أهل الاسلام، والحسب حكمه الجواز  
خلافاً لأبي حنيفة، الدردير، الشرح الصغير على أقرب  
المسالك، ٩٧/١، ط. ١٤١٠هـ/١٩٨٩م، وزارة المسند  
وتبويب الاسلاميّة والاوقاف بدولة الإمارات العربية  
المملكة. المجلس التأسيسي مواهب الجليل من أدلة  
خليل، ١٦٢/٢ - ١٧٣، ط. ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م. ادارة احياء  
التراث الاسلامي بدولة قطر الموسوعة الفقهية الكويتية،  
٢٠٣/١٦، مادة (وصف).

٣٨. [نزل] التعلل والبيّن: الانقطاع عن الدنيا الى الله  
معاني، ومنه اليه اي انقطع اليه في العبادة، وكذلك  
صدقة نذلة، أي منقطعة من مال المتصدق بها حارحة إلى  
عبد الله [ابن منقول لسان العرب، ١٠٥٧/١، مادة

(بذل). تقديم عبد الله العلالي ويوسف خياط، ط.  
١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، دار الجيل ودار لسان العرب، بيروت،  
لبنان [ينتهي بيئته ميّزة عن غيره، والنوّال، المنقطعة عن  
الرحال، وعطاء، نزل، منقطع لا يُشبهه عطاء، أو منقطع لا  
يُعطى بعده عطاء] الطاهر احمد لروى ترتيب  
التاموس المحيط، ٣١٢/١، مادة (بذل)، ط. ٢، دار الفكر،  
[د ت]. الموسوعة الفقهية الكويتية، ١٢/٨، مادة (نذلة)،  
ط. ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، وزارة الأوقاف والشؤون  
الإسلامية، الكويت.

٣٩. ابن رشد: البيان والتحصيل، ٤٧٨/١٤، ٤٧٩.

٤٠. مالك الموطأ كتاب الأفضية، باب القضاء في المرفق،  
م ٢٠، ج ٧٤٥/٢، وقد أخرجه بهذا اللفظ، عن مالك، عن  
عمر بن يحيى المازني، عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: لا  
ضرر ولا ضرار، ابن ماجه، السنن: كتاب الاحكام، باب  
من بنى في حقّه ما يضرّ بجاره، لد ١٨، ج ٧٨٤/٢، أحمد  
ابن حنبل: المسند، اخبار عباد بن الصامت، م ٢٢،  
ج ٣٣٧/٥.

٤١. ابن رشد: البيان والتحصيل، ٢٢٠/٩، ٢٢١.

٤٢. سورة المائدة، ٦.

٤٣. [أصمر الشيء، أخفاه، وأضمركه الأرض غيبته سفر أو  
هجر]، محمد رضا: معجم متن اللغة، ٥٣٣/٣، مادة  
(أصمر) ط. ١٩٥٩، دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان.

٤٤. [الإصمار] سكون الثاء من متفاعلاً على اكامل، حتى  
يصير مُتَفَاعِلًا، وهذا بناء غير معقول فُتِلَ إلى بناء  
مَقُول معقل، وهو مُسْتَعْلَل، كقول عنتره.

إني امرؤ من خير عيس منصباً

شظري وأخفي سائري سائلصل

هكل جزء من هذا البيت مُسْتَعْلَلٌ وأصله في لدائرة  
مُتَفَاعِلٌ، وكذلك تسكين العين من مُتَفَاعِلٌ فيه أيضاً  
فيبقى مُتَفَاعِلٌ مُتَفَاعِلٌ في التطبيع إلى معقول، وبنته قول  
الأخطل

ولقد أبيت من الفتاة بمثل

فأبيت لا حرج ولا مخزوم

وإنما قيل له مُضْمَرٌ لأن حركته كالضمير، إن شئت جئت  
بها، وإن شئت سكنته، كما أن أكثر الضمير في العربية إن  
شئت جئت به، وإن شئت لم تات به [ابن منظور لسان  
العرب، ١٢٧/٤، مادة (ضمير)، ط. ١٩٩٧، دار صادر  
بيروت، لبنان.

٤٥. سورة المائدة، ٦.

٤٦. ابن رشد الحد: المقدمات المهداة، ٧٣/١، ط ١.

١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. دار الفرب الإسلامي، بيروت، لبنان.  
 (٥٢) [مُضْرَبٌ فِي الْأَرْضِ ابْتِغَى الْحَيَاةَ مِنَ الرِّزْقِ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، «وَأَنَّا صَرَبْنَاهُ فِي الْأَرْضِ»] [سورة النساء: ١٠١].  
 أي سافرتهم، وقوله تعالى: «وَأَنَّا يَسْتَضِيْعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ» [سورة البقرة: ٢٧٣]. يُقَالُ: ضَرَبْتُ فِي الْأَرْضِ إِذَا سَارَ فِيهَا مَسَافَرًا. هُوَ ضَرْبٌ، وَالضَّرْبُ يَمُوقُ عَلَى جَمِيعِ الْأَعْمَالِ، إِلَّا قِلَابًا.  
 ضَرْبٌ فِي التَّجَارَةِ وَفِي الْأَرْضِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَضَرْبًا فِي الْمَالِ. مِنَ الْمَضَارِبِ، وَهِيَ الْقِرَاصُ، وَالْمَضَارِبُ أَنْ تَضْطَبَّ إِسَابًا مِنْ مَالِكَ مَا يَنْجُو فِيهِ عَلَى أَنْ يَكُونَ الرَّبْحُ بَيْنَكُمَا، أَوْ يَكُونَ لَهُ سَهْمٌ مَعْلُومٌ مِنَ الرَّبْحِ، وَكَانَ مَأْخُذٌ مِنَ الضَّرْبِ فِي الْأَرْضِ لَطَبُ الرِّزْقِ.  
 وَضَرْبٌ فِي الْأَرْضِ يَصْرَبُ ضَرْبًا وَضَرْبًا وَمَضْرِبًا، بِالْفَتْحِ: خَرَجَ فِيهَا تَاجِرًا أَوْ غَازِيًا. وَقِيلَ: أَسْرَعَ. وَقِيلَ: دَهَبَ فِيهَا. وَقِيلَ: سَارَ فِي ابْتِغَاءِ الرِّزْقِ. ابْنُ مَنْظُورٍ: لِسَانُ الْعَرَبِ، م ٥٢٠/٢، مادة (ضَرْب)

(٥٤) سورة النساء: ١٠١.

(٥٥) ابن رشد (الجد) المُقَدِّمَاتُ الْمُهِدَاتُ، ٢٠٨/١.

(٥٦) سورة الأنعام: ١٤٥.

(٥٧) ورد بالمُدَوْنَةِ حَوْلَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ مَا يَلِي: «(قُلْتُ). أَرَأَيْتَ مَا دَبَعُوا لِأَعْبَادِهِمْ وَكَانَتْهُمْ يُؤْكَلُ؟ (قَالَ). قَالِ لِلْعِلْمِ أَكْرَهُهُ وَلَا أَكْرَهُهُ وَتَأَوَّلْ مَالِكَ فِيهِ «أَوْ فِيمَا أَجَلَ تَعْنِي» أَلَيْسَ بِهِ؟ [سورة الأنعام: ١٤٥]. وَكَانَ يَكْرَهُهُ كَرَاهِيَةً شَدِيدَةً مِنْ غَيْرِ أَنْ يَحْرُمَهُ».

سَحْنُون: المُدَوْنَةُ، ٤٢٩/١، كِتَابُ الذَّبَائِحِ، ط.  
 ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م. دار الفكر، بيروت، لبنان.

(٥٨) سورة المائدة: ٥.

(٥٩) سورة الأنعام: ١٤٥.

(٦٠) ابن رشد: البَيَانُ وَالتَّحْصِيلُ، ٣٧٨/٢.

(٦١) ورد بالمُدَوْنَةِ مَا يَلِي: «(قَالَ) ابْنُ الْعَاسِمِ وَرَأَى أَنَّ مَا ذَبَحَ الْيَهُودُ مَعْلًا لَا يَسْتَحِلُّونَهُ إِلَّا بِوَكَلٍ. سَحْنُون: المُدَوْنَةُ، ٢٢٢/١.

(٦٢) سورة المائدة: الآتية ٥.

(٦٣) ابن رشد: البَيَانُ وَالتَّحْصِيلُ، ٢٦٦/٢-٢٦٧.

(٦٤) هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ»  
 التَّغْفَلَاتِ الْمُحْصَنَاتِ تَعْنُوْنَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»

(٦٥) سورة النور: ٢٢.

(٦٦) سورة النور: ٢٢.

(٦٧) سورة النور: الآيتان ٤-٥.

(٦٨) [قَارَفَ فُلَانٌ الْخَطِيئَةَ، أَي خَالَهَا، وَقَارَفَ الشَّيْءَ: دَنَاهُ وَلَا تَكُونُ الْقَارِفَةُ إِلَّا فِي الْأَشْيَاءِ الدُّنْيَا، فِي حَدِيثِ لَافِت: «أَنَّ كَتَّ قَارَفَتْ ذَنْبًا فَتَوَنَّى إِلَى اللَّهِ». ابْنُ مَنْظُورٍ: لِسَانُ الْعَرَبِ، ٦٨/٥، مادة (قَرَفَ). ابْنُ فَارِسٍ مَعْنَى مِمَّا يَبِينُ الْخُفَّةَ، ٧٤/٥-٧٥، مادة (قَرَفَ). تَحْقِيقٌ وَبَسِطٌ عَبْدُ الْمَلَامِ مُحَمَّدُ هَارُونَ، ط، دار الفكر، [د.ت]

(٦٩) ابن رشد (الجد) المُقَدِّمَاتُ الْمُهِدَاتُ، ٢٦١، ٢٦٠/٢.

(٧٠) ابن ماجه. السِّنُّ كِتَابُ الْجِهَادِ، بَابُ الْإِسْتِعَادَةِ بِالشَّرْكِينَ، ٩٤٥/٢، ١٨٨، حَدِيثٌ رَقْمُ ٢٨٣٢. وَهُدًى أَحْرَجَهُ بِهَذَا الْفَصْلِ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ رُبَيْعٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّا لَا نَسْمِعُ مُشْرِكًا. أَحْمَدُ بْنُ حَبِيلٍ السِّنْدِيُّ، مَسَدُ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ، م ١٠٢، ج ٦٧/٦، ٦٨. وَهُدًى أَحْرَجَهُ بِهَذَا الْفَصْلِ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَجُلًا نُبِعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَحَالَ أَتَيْتُهُ لَأَصِيبَ مَعَكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: تَوْعَنَ بِاللَّهِ فَحَالَ أَتَيْتُهُ لَأَصِيبَ مَعَكَ، فَقَالَ: لَا، قَالَ: فَإِنَّا لَا نَسْمِعُ مُشْرِكًا، قَالَ: فَحَالَ لَهُ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ، تَوْعَنَ سَأَلَهُ وَرَسُولُهُ.. قَالَ: نَعَمْ، فَانْطَلَقَ تَتَبِعَهُ.

(٧١) ابن رشد: البَيَانُ وَالتَّحْصِيلُ، ٧٠٦/٢.

## المصادر والمراجع:

- (٦) التَّعْرِيفَاتُ، لِلْجَرَجَانِي، ط، مَكْتَبَةُ لُبْنَانِ، بَيْرُوتِ، ١٩٨٥.
- (٧) الْجَامِعُ الصَّحِيحُ الْمُخْتَصَرُ، لِلْبُجَارِيِّ، تَحْقِيقُ مَصْطَفَى أَدِيبِ الْبَغْدَادِيِّ، دَارُ ابْنِ كَثِيرٍ - الْبَيْتَامَةِ - ط ٢، بَيْرُوتِ، ١٩٨٧.
- (٨) الدَّبِيحُ، لِابْنِ هَرُوحٍ، تَح. الْأَحْمَدِيُّ أَبُو النُّوْرِ، دَارُ الْقُرْآنِ بِمِصْرَ.
- (٩) السِّنُّ، لِابْنِ مَاجَهٍ، تَعْلِيقُ مُحَمَّدُ فَوَّازُ عَبْدُ الْبَاقِي دَارُ الْفِكْرِ بِبَيْرُوتِ.

- (١) الْأَعْلَامُ، لِلزُّرْكَلِيِّ، ط ١٢٣، دَارُ الْعِلْمِ لِلْمَلَايِينِ، ١٩٩٨.
- (٢) الْإِسْتِقَاءُ، لِابْنِ عَبْدِ الْبَرِّ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، بَيْرُوتِ.
- (٣) الْبَحْرُ الْمَحِيطُ، لِلزُّرْكَلِيِّ، تَحْقِيقُ عَبْدِ الْقَادِرِ الْعَالِي، وَزَارَةُ الْأَوْقَافِ - الْكُوَيْتِ.
- (٤) الْيَسْتَانُ فِي ذِكْرِ الْأَوْلِيَاءِ وَالْعُلَمَاءِ بِتَكْمِلَتِهِ، لِابْنِ مَرِيَمَ، دَارُ الْمُطْبُوعَاتِ الْحَامِيَّةِ - بَن عَكُونِ، ١٩٨٦.
- (٥) الْبَيَانُ وَالتَّحْصِيلُ، لِابْنِ رُشْدٍ، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدٌ حَجَّيْ، ط ٢، ١٩٨٨م، دَارُ الْفَرْبِ الْإِسْلَامِيِّ، بَيْرُوتِ - لُبْنَانِ.



(٢٩) إيضاح المحصول من برهان الأصول، المازري، ت. عمّار الطائبي، ط١، ٢٠٠١م، دار الغرب الإسلامي بيروت، لبنان.

(٣٠) ترتيب المدارك، لعياض، بيروت، ١٩٦٧م.

(٣١) تقريب الوصول إلى علم الأصول، ابن جري، نج. عبد الله محمد الجسوري، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، جامعة بغداد.

(٣٢) تيسير علم أصول الفقه، للجُدّسج، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، مؤسّسة الريّان، بيروت، لبنان.

(٣٣) شرح على مختصر خليل، لحلولو معطوط، يد ر. الكتب الوطنية بتونس تحت رقم ١٢٣٤٧.

(٣٤) شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، لعليش، الناشر مكتبة النجّاح، طرابلس، ليبيا.

(٣٥) فهرس المكتبة الأزهرية، مطبعة الأزهر، ١٣٦٥هـ/١٩٤٦م.

(٣٦) كتاب الكفا، لابن عبد البر، تحقيق محمد بن محمد أخيد ولد مادريك الموريناني، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

(٣٧) كشف الظنون، لحاجي خليفة، ج١.

(٣٨) نُبأ المحصول في علم الأصول لابن رشنو المالكي، تحقيق محمد غفراني، عمر جابري، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، دار البحوث للدراسات.

(٣٩) إيسان العرب، لابن منظور، ط١، ١٩٩٧م، دار صادر، بيروت، لبنان.

(٤٠) مصطلحات المذاهب الفقهية، لمريم محمد صالح الطقبيري، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، دار ابن حزم بيروت.

(٤١) معالم الإيمان، للدّباع، تحقيق محمد ماصور - المكتبة العتيقة تونس.

(٤٢) معجم المؤلفين، لكحالة، المكتبة العربية دمشق.

(٤٣) معجم المطبوعات العربية والعربية، ليوسف إسماعيل سركنس، ١٣٤٧هـ/١٩٢٩م، مطبعة سركنس بمصر.

(٤٤) مواهب الجليل، للحطاب، ط١، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، دار الفكر.

(٤٥) مواهب الجليل من أدلة خليل، للنجدي الشنقيطي، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، إداره إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر.

(٤٦) ميل الاتبّاح بنظريز الديباج، للنجدي، ط١، ١٣٢٩هـ، مطبعة السعادة بمصر.

(٤٧) وفات الأعيان، لابن حلكان، تحقيق، محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية القاهرة.

(١) السنن، للرمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وأخرون دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٢) السنن (المحمّدي)، للنسائي، تحقيق عبد الفتاح أبو عبد، ط١، مكتبة المطبوعات الإسلامية - ١٩٨٦ حلب سوريا.

(٣) السحره مخلوف، دار الفكر.

(٤) الترخ الصغير على اقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، للرددير، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م، وزارة العدل والتشريع الإسلامية والأوقاف دولة الإمارات العربية المتحدة.

(٥) الرددير السرح الصغير على مختصر خليل، للرددير، صبط وصحاح محمد عبد السلام شاهين، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٥م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٦) السرح الكبير على تهذيب المرافعي للمدونة، لآل باهي، ١، معطوط، بدار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم ١٧٣٠.

(٧) الصحاح للجوهري، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، دار علم للماي، بيروت، لبنان.

(٨) الصحاح لاسلم بن الحجاج، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٩) القصص التلامع، للسجادي مكتبة المدسي القاهرة (١٠) الكواكب النيرة في فقه المالكية، أحمد جمعة عبد الله، ط١، ٢٠٠٢م، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان.

(١١) المختصر، لحلل بن إسحاق.

(١٢) المختصر المعقهي، لآل عرفة، معطوط بدار الكتب الوطنية، رقم ٦٢٥١.

(١٣) المنصمى، للفرّالي ط١، ١٩٩٥م، دار صادر، بيروت، لبنان.

(١٤) المسند، لأحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة القاهرة.

(١٥) المقدمات الممهّدة لابن رشد، تحقيق محمد حجي، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

(١٦) الموسوعة الفقهية الكويتية، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، بداره الأوصاف والتشؤون الإسلامية، الكويت.

(١٧) أرهاق الرياض، للمقري ٢، للمقري ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، سدوي إحياء التراث العربي، الإمارات.

(١٨) أصول التشريع الإسلامي، لآل حسب الله، دار أعارف بمصر [د.ت.]

(١٩) أصول الفقه، لحسين حامد حسان، ١٩٧١م، دار النهضة العربية.

## الجمال

### في المنظور الإسلامي

د. مصطفى محمد طه

البسطا تينان

يشير الواقع التاريخي بأن المنظور الإسلامي يعكس غيره من المناظير قد تسامى بالإنسان إلى أعلى الدرجات من التكريم: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (الإسراء: ٧٠)، وقد تنوعت آفاق وملامح هذا التكريم، عبر المعطيات الإسلامية في هذا الإطار، وكان الجمال بأنماطه وقنواته الإبداعية. التي تعدد ما بين جمال معنوي- الصياغة الفكرية للتراث الروحي الإسلامي - وجمال مادي تبلورت لسانه في التراث المادي، مثل العمارة والفن، الذي شغ بالإنشاع النابض بالقيم الجمالية. التي نصفي ولا ريب على الحياة طابعاً من التناسب والتناغم مع سنن الله الكونية. وهذه هي أبرز وسائل التكريم الإسلامي للإنسان، إن معرفة مدى ديناميكية المكانة البارزة التي يبوأها الجمال في المنظور الإسلامي، تقتضي مثلاً دراسة وتحليل المعطى الجمالي في القرآن الكريم، ولئن ندرس ما أطلق عليه العلماء ((إعجاز القرآن)) أو قدرته على التعجيز، وذلك لأننا سوف نعالج هنا الجمال بمفهومه الشامل، كما جاءت ملامحه وآفاقه بادية عبر السياق الشريف، ثم نخرج بعد ذلك إلى دراسة موقع الجمال في حياة الرسول الأعظم (ﷺ)، ولعل دراسة عن الجمال في المنظور الإسلامي. لا تكسب الطابع المنهجي، إلا بمعرفة نظرة مفكري الإسلام قديماً وحديثاً إلى الجمال: وذلك لأن معالم هذه النظرة قد انبثقت من رحم الإسلام.

#### المحور الأول: الجمال في المنظور القرآني؛

بعد القرآن الكريم، كتاب الحضارة الأمثل، حيث يهتم اهتماماً شاملاً بتكوين كيان إنساني مثام، وفقاً للنسق الإيماني المعجز، الذي يهدف صمناً ما يهدف، إلى انتماق الإنسان من إसार

الجاهلية العمياء، التي سحقت ذاتة هذا الإنسان وعلى اعتبار أن الجمال هو القيمة الوحيدة التي تفرق ما بين الإنسان والحيوان. فصلا عن أن الجمال ثالث ثلاثة من القيم التي شعلت الفكر البشري منذ أن بدأت المسيرة الإنسانية على ظهر

الأرض لتعقب الرسالة التي من أحلها خلق الله الإنسان. وهي العبودية الخاصة له وحده. وهذه المصمم الإغريقية الثلاث هي: الحق والخير والجمال. وكان تناول الفكر الإنساني لها بمعزل عن الدين منذ فجر الفلسفة الإغريقية وحتى يوم الناس هذا تناولاً مشتراً مصطرباً متناقضاً هريلاً. فنحول هذه الصيم الثانية على يديه إلى قصاصا نسبية. وهذا شأن المكر الإنساني عندما ينأى عن هداية الدين. إذ يتخبط عن غياهب الوهم. ويصل بوادي الظنون. والجمال له جانبان: حسي ومعنوي. وقد فشل المكر الإنساني تماماً في وصع عقائيس بانه لكليهما. ولكن الكتاب الحكيم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يتناول هذه الصيمة تناولاً سديداً راشداً محكماً يجعلها تسهم في سمو المجتمع البشري. ودفعه إلى تحقيق رسالته الكريمه.

لقد كان اهتمام القرآن بالجمال على قدر كبير من الأهمية. إذ قلما يجد له نظير في أي كتاب آخر سواء أكان سماوياً أم وضعياً. وإذا كان الجمال صورة مشرفة للإعجاز البياني في القرآن، وأحياناً جانباً هاماً فيه. فإن دلالة الممرات القرآنية على جمالياته في الوضع اللغوي، الأصولي المنرد أوضح من دلالتها الإعجازية النظمية. فالممرات الجمالية موضوعة في الأصل، للعوى تعبيراً عن روائها وحسنها وكذلك فإن القرآن اتخذ بعضها صورة فنية أو تشبيهاً رائعاً أو كناية مدبغة أو إسناداً بليغاً. وحينئذ يمكن أن يُحلل لها والى أهميتها من ثلاثة وجوه على النحو التالي:

الوجه الأول: فهي تعبير عن مضمون جمالي مادي أو معنوي في وضعها اللغوي الأسيل.

الوجه الثاني: ودلالة على تلاحم المفردة مع

سائر الجملة القرآنية في نسق بياني معجز، تتخذ لها إطاراً جمالياً آخر.

الوجه الثالث: تم إنها الأداة في تصوير فني لألوان من الجمال اللفظي والمعنوي في صورة أو مشهد تأخذ الكلمة المستعارة بعداً جمالياً إضافياً ومتنوعاً

لذلك يرى أن الذوق الأدبي الجمالي إذ يقرر فطرته وقواعده النقدية استشار المصدرات القرآنية فإنه قادر على تقويمها تقويماً جمالياً سبب انتفاعها لروائع الجمال الفني القرآني بعد أن وضعت في العربية للتعبير عن ألوان الجمال المتشعبة".

ولقد ورد الجمال بلفظ «جميل» و«جمال» في ثمان آيات من الكتاب، تحدثت في موضع منها عن الجمال الحسي، وحدثت في المواضع السبعة الباقية عن الجمال المعنوي والخفي، والمواضع التي ورد فيها ذكر الجمال بمشتقاته في القرآن الكريم. هي على النحو التالي:

١- ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تُسْرِحُونَ﴾ (النحل: ٦)، وهذه الآية تقدم صورة للجمال عندما تحس به النفس الإنسانية فيملاً جوانبها سعادة ومسرّة، والجميل في الآية أنها تقدم الرواح على السروح مع أن الواقع عكس ذلك، وكان هذا لأن الإحساس بالجمال والمتعة بالانعام عندما تعود من المرعى ممثلة شبيعى أكثر من الإحساس بها وهي ذاهبة عرثى. وهذه الآية هي الوحيدة التي تتحدث عن الجمال الحسي بلفظ الجمال الصريح.

٢ ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَا لَهُ خَلْقًا آخَرَ هَبْطًا رَافِعًا﴾ (المؤمنون: ١٤)، ولا شك في أن

النوع الإنساني هو مخلوق أحسن الخالقين على أرفع مستوى من الجمال والإتقان.

٢ ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ في أي صورة ما شاء ركبك ﴿ (الانفطار ٦-٨) .

٤- ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين/ ١) .

٥ ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الأنعام/ ١٠١) . ومعنى هذا تأكيد جوانب الإبداع في أنشاء الكون الكبير .

٦- ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَلْبَسْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿ تَبْصُرَةً وَدَكْرَى لِكُلِّ عَيْنٍ مُثَبِّبٍ ﴾ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ﴿ وَالنَّخْلَ بَاسِمَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ ﴿ رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَخْيَيْنَا بِهِ بُلْدَةً مَثْنًا كَذَلِكَ نَخْرُجُ﴾ (ق/ ٦-١١) . وهنا نلمح من مظاهر الجمال التي أهرزتها الآيات كلمة: وزيناها مما يجعل الزينة، وهي أبرز عناصر الجمال عنصراً في بناء الكون، وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾، حيث الاتساق والتكامل من مظاهر الجمال، وكذا قوله تعالى ﴿مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ حَبَّ الْحَصِيدِ ﴿ وَالنَّخْلَ بَاسِمَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ﴾ . وهذه العبارات كلها تصور أنماطاً من الجمال لها مغزاها الكبير<sup>(١)</sup> .

٧ ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَشَابُهِ فَأَرْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴿ وَلَقَدْ رَئَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا

رُجُومًا فَلَمْشَاطِينَ﴾ (الأنعام/ ٥-٣) . وتشى هذه الآيات إلى أن تناسق الخلق، والتناهي عن العيب مظهراً أصيلاً للجمال . وتزيين السماء بالنجوم يجعل الجمال هدفاً في الحلق أشارت إليه الآيات من سورة (ق) ، وأوصحه الآيات من سورة (الملك) .

٨- ﴿إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ﴾ وَجَعَلْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مُرَادٍ ﴿ (الصافات/ ٦-٧) .

٩ ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ ﴿ (لقمان/ ١٠-١١) .

١٠- ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ (الحج/ ٥) .

١١- ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرَّةِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَاقِ﴾ قُلْ أُوْنِيْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴿ (ال عمران/ ١٤-١٥) .

١٢ ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ (الكهف/ ٤٦) .

١٣- ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتَكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسَ الثَّقَوَى ذَلِكَ خَيْرٌ﴾ (الأعراف/ ٣٦) . وهكذا نحتم هذه الآية بما يؤكد النظرة الإسلامية للجمال، وهي أن



الجمال المعنوي والنفس المائل في الاستمساك بمناهج الدين أولى بالاعتبار. وأحذر بالحرص عليه. والاحذ به. ومع أن المنهج الإسلامي يؤثر الجمال المعنوي، وجمال الحياه النافيه. لكنه رعى حاجات الإنسان ومطالبه العائله في الدنيا. بل يغريه بمصانها إغراء ملجأ في إطار الطيب والحلال الذي يريد الجميل جمالا فيقول تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمُ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ قُلْ مِنْ حَرَمِ وَينة. لله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للدين آمنوا هي الحياة الدنيا حالصه يوم القيامة ﴿الأعراف/ ٣١-٣٢﴾. إن السيان الشرائي يعرض الجمال عسرا اساسيا في ماء الكون. ودعامة من دعائم الدين الحق. وشريعته السمحاء. وقد حاء في الاثر: «إن الله يحب الجمال». والنسب لاساسية الكاملة بايمانها الصريح برقي جمال صمة جوهرية فيها. تنطلق منها إلى وفق السمو والكمال البشري».

١٤ \* قال بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون ﴿يوسف/ ١٨﴾

١٥ \* قال بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل عسى الله أن يأتيني بهم جميعا إنه هو العليم الحكيم ﴿يوسف/ ٨٢﴾. وفي المنطور لصر بي بشرن لجمال بالصفح. وهو من سمي الصمات. اد هو يعنى التعاضى عن ساءات الاخرين. وفي ظله الله سارك وتعالى من سبه في مواجاة المعرضين المكذبين من قومه. مستأله به صاحب رسالة مهمتها التهدييه. وعصا الصالحين مرجعه لرب

العالمين. والساعة آتية لا ريب فيها فقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ فَاصْفَحْ﴾ لصفح الحميل ﴿الحجر/ ٨٥﴾.

١٦ \* سأل سائل بعذاب واقع للكاافرين ليس له دافع ﴿من الله ذي المعارج﴾ ﴿تغزج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾ فاصبر صبرا جميلا ﴿المعارج/ ١-٥﴾

١٧ \* واصبر على ما يقولون واهزرهم خيرا جميلا ﴿المرسل/ ١٠﴾. ولعل الذي يفضي نوعا من الشمولية على نظرة القرآن للجمال. أن القراء قد قرن كل شيء في الوجود بالجمال. وذلك عندما اعتبر أن سراح المرأة. أي أن تكون المرأة في حل من رابطة الزوجية. من خلال الطلاق. الذي هو أبغض الحلال إلى الله. لكنه مع وقعه الاليم على النفس عندما يفرن بالجمال تحصل على ثمراته. وتأتي عن سوءاته. ويجعل السراح عندما تقارن المرأة بيت الروحه من غير عى. أو فخر أو نقصان للحقوق. بعيدا عن البيعي. والعدوان. وقد ذكر السراح الجميل في الكتاب العزيز مرتين. وكلناها في سورة الأحراب.

المرّة الأولى: في تحيير النبي ﴿ص﴾ لروحانه عندما سأله التوسعة في النقة. فقال رب العالمين لنبيه. ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَرْوَاجِك إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْن أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ ﴿الأحراب/ ٤٩﴾

المرّة الثانية: مطالبة الأرواح الدين يظلمون الزوجات قبل الدخول. بأن يمتنعوا. و لمتة عبارة عن كسوة ملائمة لمكانة المرأة ومستواها الاجتماعي. ثم السراح الجميل دون بيعي على

الحقوقي، وتعقب بالإساءة<sup>١٧</sup>، وفي هذا يقول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَكَلَّمْتُمْ الْمُؤْمِنِينَ ثُمَّ طَلَسْتُمُوهُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُمْ هُمْ لَكُمْ عَلَيْهِمْ مِنْ عَذَابٍ لَغَتْهُنَّهَا فَتَمُوتُوهُمْ وَسَرْحُوهُمْ سِرَاحًا جَمِيلًا﴾ (الأحزاب/٤٩).

١٨ - وفي ضوء هذه الآيات، يكون المعطى القرآني في السياق الجمالي، قد وجه أنظار الناس إلى تأمل مطاهر الجمال في الكون، وتأكيداً لعظمة الخالق ونعمه على العباد وجه القرآن الكريم أيضاً انتباه الناس للتمتع بما يحيط بهم من جمال منحه الله سبحانه وتعالى لمخلوقاته، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ أَلْوَانٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر/ ٢٧-٢٨). فتوحة هذه الآية الكريمة الأنظار إلى الألوان والأصباغ في كل العوالم، الأحياء وغير الأحياء، في الثمرات وفي الحبال وفي الناس وفي الدواب والأنعام، كما تبين أن ألوان الثمار معرض بديع للألوان، مما من نوع من الثمار بمائل لونه لون نوع آخر، كما نقلنا الآية الكريمة إلى ألوان الحبال والصخور وما بينهما وبين ألوان الثمار من شبه عجيب في تنوعها وتعددتها.

والجمال والفن الجميل عنصران عسويان يفتقرن كل منهما بالآخر في تصور القرآن، وذلك لأن علاقة الجمال وعناصره بالكون والأشياء إنما هي نظم سيكولوجية تشير إلى مبدع الجمال بمسه، فليس هنالك جمال قائم بذاته معزول عن دلالته أو مفصول عن اتجاه المبدع ونسقه، فكل الجمالات في كون قائمة بغيرها في إطار المفهوم الإسلامي

للوجود. ومن الحق واجب الوجود بنفسه. كلي الجمال والقدرة. المثل الأعلى يتطلى لخلق واجب الوجود بغيره أي بآله ومن الخلق يتطلى الممكنات في المنور والصنائع.

ومن هنا يلاحظ الباحث أن الذي ساعد على تقوية الشغفية الإسلامية جمالياً هو أن الدين الإسلامي قد اعتنى منذ ابتدائه بخلق المشرد بالجمال. فتمت الأنظار إلى ساحتي الجمال والريشة في المخلوقات، هذا إلى جانب ما لها من النفع، وذلك حتى يدرك الإنسان الإنسانية السوية لا تقوم على الضروريات فحسب، بل هناك جوانب أخرى لا تحصل بالضروريات أو بالمنفعة في شيء ولكنها تهدف إلى ما هو أسمى من ذلك.

تهدف إلى ما يحقق للحياة الإنسانية بسابقتها وسموها عن الحواشي. تلك هي جوانب الريشة والجمال. وهما لباب الفن. وفي هذا يقول الحق سبحانه وبإلهي: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ وبإلهي: ﴿تَقُولُونَ لَا تَنْقَلِبْ عَلَيْنَا لَوْلَا رَبُّنَا كُنَّا أَهْلًا وَنَحْمِلُ أَسْفَارَنَا﴾ (النحل/ ٦-٨) وبذلك تكون معالم الجمال قد اتصحت في هذا الكتاب الجميل الصمات، المعجب السكوي والتلوين، وذلك لكي يتدبره العلماء الذين يعيدون الله حق عبادته بالمعرفة الدقيقة والعلم المباهر مما يؤكد الترابط بين قيم الحق والحير والجمال في تماسق وتكامل تام.

لهذا نرى أن الجمالية هي علم الجمال القرآني وفتيته التي تفتى بالكشف من ألوانه وأساره وأساليبه من خلال الموضوعات القرآنية المتعددة، وشمل المبردة المنتفاة الصافية، والتركيب الحزل، والصورة البارعة، والحكمة البليغة والمثل السائر.

والتقصة الواعظة، والحوار الفني والتشريع السامي، والتصور الكامل، والتهدب المربي. فالجمالية علم لأنها تعتمد على قواعد من العلوم المختلفة كالنحو والصرف والبلاغة، ولأنها تضع قواعد للتناسق الجمالي بين سور القرآن وأياته، ولأنها تُعنى بمقادير صوته معددة متلقاة تبرز تناسب الترتيلي في علم التجويد، وهي أيضاً فنية سدى في صورتها وإحساءها وطلالها وبأثيراتها المختلفة. وذلك لأنها ذوقية محسنة تختلف معها النظرات والمواقف الأدبية، لأن جمالياتها الجرسية والإيقاعية وحدانية المصدر والمرجع والعلاقة، وهي سمل «الحلالية»، باعتبارها تلهم تناسق العظمة ونساسب الحكمة، وانبهار الإحساس والإدراك، وعلوية المقام، ففي كل منهما بهاء وحسن وتناسق يتناسب مع طبيعتهما ومتعلقتهما. وهما يلتقيان في «الله، ذي الجلال والجمال، فهو القوي المتين ذو العرش المجيد المهيمن الحبيب الحكيم المقدير». وحلقه الكبير العظيم الدقيق دليل على جلالته وعظمته، وهو الرحيم الرؤوف، المحسن، الكريم، الودود، ومخلوقاته البديعة في الإنسان والطبيعة وما دونهما دليل على جمال صفاته، من الرحمة والرافقة والإحسان والكرم والود، وبما أن القرآن الكريم صفة الله تعالى فلا بد من أن يتوفر فيه أليات الجلال والجمال، ومشاهدة القوة والعظمة إلى جانب مشاهد الأس والوداعة»<sup>(١)</sup>.

من هنا يمكن القول بأن اللفظات التي جاءت في القرآن الكريم عن الجمال، مع ما جاء عنه في كتاب الله المعروف «الكون»، إنما هي دعوة إلى تأصيل قيم الجمال في الإسلام، وسبيلاً أناج للجمال أن يؤدي دوراً هاماً في البناء الحضاري، وذلك لأن الجمال هو جوهر الفن على اختلاف مجاهده وأشكاله، فكل تعبير جميل فن سواء أكان

بالكلمة أم بالنغمة أم بالخط أم باللون أم بالعمارة وغيرها من الإنتاج المادي، ومن ثم صار للفنون الإسلامية تقديرها ووزنها الجليل في الحضارة الإسلامية ومنجزاتها. إذ قامت الفنون الإسلامية بترقية الذوق وتنغذية الوجدان وصقل الإحساس وامتاع الروح، والقيام بدور رئيسي في خدمة الإنسان وتفعله وبريئته<sup>(٢)</sup>.

إن اهتمام القرآن بتأصيل دور الجمال في الوجود، إنما هو هدف سام، له معزاه الحضاري وذلك لأن الجمال، خير وسيلة لتهديب الذوق وإرهاف الحس، فإذا كنا نُعنى كذلك بتهديب الذوق حتى نصل إلى حب الحق، ونُعى بتهديب الخلق حتى نصل إلى حب الخير، فإنه كذلك ينبغي أن نُعى بتهديب الذوق حتى نصل إلى حب الجمال، وذلك عن طريق تربيته حاسة الجمال فيها، وقد رسم القرآن الكريم الطريق إلى ذلك ولم يتركنا ضالعين، فهبنا إلى ما في المخلوقات من جمال زخري، من تناسق وتقابل وتكرار: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية: ٨٨)، ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا﴾ (ق: ٥٠)، بل لحد شدنا القرآن الكريم إلى بعض مظاهر جمال الطبيعة عندما أقسم بالشمس وضحاها وبالقمر إذا تلاها، وأقسم بالضحى والليل إذا سجي لكي يحملنا على أن نتأمل في جمال الكون إذا ما أرسلت الشمس أشعتها فإذا بألوان الطيف تتلألأ فوق الكائنات، ونتأمل روعة الكون إذا ما غابت الشمس وزحمت جيوش الطلام الدامس، كما أن القرآن الكريم يدعونا إلى أن نشهد جمال الطبيعة الخلابة، عندما يظهر القمر، ويلقي بالشعاع المنعكس عليه على الأرض فيكسبها بهجة ورونقاً، وغني عن الذكر أن التأمل في مظاهر الجمال من

شأنه أن يصفى الذوق ويذكر في النفس حب  
الحمال<sup>(١١)</sup>.

والجمال في التصور القرآني، إنما يتيقز اثباته  
الحي من ذات الله، من الحق، المثل الأعلى، الكلي  
الجمال، أنذى لا يصدر منه إلا كل ما هو حق  
وجميل. وكمال الصفات الجمالية التي تدل عليها  
أسماءه الحسنى تعالى: الرحمن، الرحيم،  
اللطيف، البديع، الخبير، الرؤوف، المصور،  
الحليل، الكريم، الحق، الحميد، الودود، العفو،  
المعز... تنطلق من الواحد إلى الواحد الأحد.  
الكلي الجمال والقدرة، ومنها تقيض على العالم  
الوافعي - الخلق صفات جمالية في الكون  
والإنسان والحياة متعددة بتعددتها، لها تسميات  
مختلفة كالرحمة والرفقة والإحاطة والشمول، ومن  
أسمائه الحمسى الجميل، وكل جمال في الوجود هو  
من آثار خلقه، فله جمال الذات، وجمال الأوصاف  
وجمال الأفعال وجمال الأسماء<sup>(١٢)</sup>. «وكله الخلق  
الأعلى» (النحل/ ٦٠) «خلق السموات والأرض  
بالحق» (الزمر/ ٥)، «هذا خلق الله فأروني ماذا  
خلق الذين من دونه بل الظالمون في ضلال  
مبين» (لقمان/ ١١).

ولقد تنوعت الموضوعات الجمالية التي عالجها  
القرآن الكريم، وهو راخر بالموضوعات المبتكرة  
والمعاني الجديدة، والأفكار الإسلامية القرآنية  
السي لا عهد للعرب بأمانها في عالمي الغيب  
والشهادة، وفي منهجية الحياة ونظامها، وفي  
التصورات الكبرى للوجود الجائز والواجب، وفي  
كل منها أنوان جمالية تقنع الفكر وتبني الحاجات  
الجمالية الوجدانية، وفي هذا السياق يمكن ضرب  
بعض الأمثلة.

أ. في الروحانيات، والأخلاقيات، والعقليات: تتجلى  
جماليات القرآن في مثل قوله تعالى: «إليه

يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه»  
(فاطر/ ١٠). وقوله: «والذين جاهدوا فينا  
لنهديهم سبلنا» (العنكبوت/ ٦٩). وقوله:  
«وذلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا  
العالون» (العنكبوت/ ٤٣).

ب. في الفطر والآنفس والآفاق: فجمال المواطن  
واضح في مثل قوله: «وإذا سمعوا ما أنزل إلى  
الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما  
عروه من الحق» (المائدة/ ٨٢). واستقامه  
المرائز في مثل قوله: «وهديناه السبيل»  
(البلد/ ١٠). وفي الأنفس والآفاق مبادئ هامة  
تتجلى في مثل قوله: «سريهم إياتنا في الآفاق  
وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق»  
(فصلت/ ٥٣). وجمال المطرة عموماً في مثل  
قوله: «فطر الله التي فطر الناس عليها لا  
نبدل خلق الله» ذلك الدين القيم»  
(الزمر/ ٣٠).

ت. في الموجودات من عالم الإنسان والحيوان  
والنبات والجماد، وفي الغيبيات، من الملائكة  
والجان، ومشاهد يوم القيامة والالهيات آيات  
الجلال والجمال<sup>(١٣)</sup>. وهذا واضح في مثل قوله  
«له الأسماء الحسنى» (الحشر/ ٢٤). وقوله  
«ولكم فيها حمال حين تريحوون وحين  
تسرحون» (النحل/ ٦). وقوله: «وجوه  
سائمة ناعمة، تسعياها راضية، في جنة  
عالية» (الفاشية/ ٨٨). وقوله: «جاعل  
الملائكة رسلاً أولي أجنحة مثنى وثلاث  
 ورباع» (فاطر/ ١).

إن الذي يضيف على الجمال في المنظور القرآني  
طابعاً من الديناميكية، هو أنه قد جعل الجمال  
جمالاً ((قيمي)) فما يقود إلى قيم إيجابية نبشراً  
وتحقيقاً وتعزيزاً هو الجمال المطلوب، وما يقود إلى



تعاييره الفذة وآياته المعجزات، وكيف فجر أقصى ما تتضمنه الكلمات من قدرات تعبيرية، وكيف اعتمد (( الجملة المكتوبة )) لتقديم صورة الفنية، وتعميق ملامح شخوصه وعرض التجربة كما لو كانت حية معاشة تتخفق أمام أنظارنا<sup>(١٣١)</sup>.

إن الجمال الذي يطن بعضاً من الناس مخاصمة الإسلام إياه من خلال كتابه المعجز، إما هو بعض من آيات الله، سبحانه وتعالى، التي أبدعها في هذا الكون الرحيب وأودعها فيه، وأيضاً هو بعض من صنع الله وأبداع، سبحانه وتعالى، قد سواه وسخره للإنسان، طالباً منه أن ينظر فيه ويستجلي أسرارهِ، ويستقبل تأثيراته، ويستمتع بمتاعه ويعتبر بعيرته (وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثياب كل شيء فأخرجنا منه خضراً تُخرج منه حياً متراكباً ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أغناب والزيتون والرمان مشتبهاً وغير مشتبهاً انظروا إلى ثمره إذا أنثر ويثمه إن في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون) (الأنعام/٩٩). إياها آيات الله، يأمر الإنسان أن ينظر فيها<sup>(١٣٢)</sup>. وهنا تتبلور لنا أصالة الموقف الحضاري للقرآن تجاه الجمال، لا سيما من خلال تلك اللفتة التي تؤكد على أن الكريم لم يتخذ من الجمال موقفاً ماعداً، بل إنه ناطق الأمر بالمقاصد والغايات، فكان يرفض ويحرم ويأمر بالتحطيم عندما يكون الجمال أو الفن وسيلة للشرك وشعاراً للوثنية، بدليل قوله عز وجل<sup>(١٣٣)</sup>: ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ﴾ «فجعلهم جذاً إذا لنا كبيراً ثم لهم لعلهم اليه يرجعون» (الأنبياء ٥٧، ٥٨). وهذا الموقف خاص سيدنا إبراهيم أبو الأنبياء عليه السلام - عندما حطم الأصنام التي كان يتعبد إليها قومه، ونلاحظ هنا أن التحريم جاء من الغاية والمقصد من صنع واستخدام هذه التماثيل،

قيم سلبية هو الجمال المخادع الذي يُعمي الأبصار، وذلك لأن الجمال القيمي هو جمال ملتزم بالفتح الرباني، وبالهداية الإلهية وبالتهديد الديني، لعله يُبعد عن التكوين الجمالي والنشاط الانساني في المنظور القرآني تلك الاتجاهات المنحرفة التي تساعد على قيام الفنون والآداب بالعنشة عبر المسؤولة تماماً، مثل ابتعادها عن المنفعة الفنية والعقلية المجردتين ولغايات فنية وعلمية محضة.

ويؤكد المنظور النسقي للقرآن، على أن الجمال والقبح قيمتان: إيجابية وسلبية. ولذا فهما مرتبطان بأيدولوجية الفكر الاسلامي: الإيمان، التوحيد، الحق، الخير، صورتها بعيدة المدى تمتد من الحياة الدنيا إلى الحياة الآخرة، فهما تكتسيان الحسنة المارضية. وكما أن الجمال مرتبط بالإيمان والحق والخير والعدل، فإن القبح مرتبط بالكفر والصلال والشر والظلم «فانظر كيف كان بماقية الخائمين» وجعلناهم أئمة يذعنون إلى التار ويوم القيامة لا ينصرون» وأتبعناهم في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين» (القصاص/٤٠-٤٣). وتشكل فكرة خلود الجمال المستندة إلى الركن الخامس من أركان الإيمان الإيمان باليوم الآخر دافعا لطلب الجمال، وغاية المومن هي رؤية الجميل الكلي الجمال ويعبر عنها بلقاء وجه ربه، وهكذا تفرد الحاجة الجمالية - في منظور القرآن - حاجه إيمانية أساسية، عامة وشاملة وعميقة ونبيلة مرتبطة بحياة المسلم الروحية والعملية<sup>(١٣٤)</sup>.

ولعل في هذا ما يقودنا إلى تدبر ملامح المعمار المعجز من الحروف والكلمات للكتاب العزيز، حيث نرى كيف سعامل القرآن الكريم مع (( الحرف )) العربي، وكيف صاغ من الكلمة

كأصنام كان يتخذها قوم إبراهيم عليه السلام  
لهة من دون الله<sup>١</sup>.

وأزاء هذا كان التحريم المطلق لمثل هذه  
النتائج الجمالية، أي أن إشعاعها الجمالي،  
وذلك لأنّ الجمال في التصور الإسلامي، هو جمال  
عائى يهدف إلى غاية سامية وهي تكوين الكيان  
الإنساني الأمثل، الخاضع لله عزّ وجلّ خضوع  
خشوع وعبادة، أما إذا كانت معطيات الجمال  
مجرد أسلوب أو وسيلة تُعبد من دون الله فلا وألف  
لا.

وإذا كان هذا هو موقف القرآن الكريم من  
تحريم صنع التماثيل عندما تتخذ للعبادة، فهناك  
موقف آخر، أباح فيه القرآن الكريم، صنع هذه  
التماثيل وخصوصاً عندما تكون وسيلة من وسائل  
تعداد نعم الله على عبده يقرها ويوافق عليها. كما  
هو الحال مع سيدنا سليمان عليه السلام، كما في  
قوله: ﴿بِعَمَلِهِمْ تَحَسَّسَ الْإِسْرَافِيَّةَ وَالْمَكْرِيَّةَ وَتَمَثَّلَ  
وَجْهَانِ كَالْجَوَابِ وَقُدُّوا رُءُوسَهُمْ لَآلِ دَاوُودَ  
شُكْرًا وَقِيلَ لَهُ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ (سبأ/ ١٣)، كما  
أن الله سبحانه وتعالى، قد أجاز لسيدنا عيسى  
عليه السلام، أن يصنع تماثلاً من الطين يكون  
طيراً، بإذن الله كمعجزة، حيث يقول عزّ من قائل:  
﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَافِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ  
مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ  
فَانفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (آل عمران  
٤٩/)، ومن هنا نرى أن القرآن الكريم، لم يحرم  
التماثيل في الحالة الثانية - حالة سيدنا سليمان  
وسيدنا عيسى عليهما السلام - بل إته جعل عملها  
بإذن الله، ومن فضله على آل داود، ولم يكن سيدنا  
سليمان عليه السلام، يهدم من عملها بطبيعة الحال، إلى  
أن يتخذها أصناماً يعبدونها من دون الله تعالى،  
وكذلك كان الحال مع سيدنا عيسى عليه السلام، حيث

كانت معجزة باهرة على نبوته لبنى اسرائيل الذي  
عادوه، وسولت لهم أنفسهم قتله ولكن الله نحاه  
ورفعه إليه<sup>٢</sup>، إن هذه المعطيات القرآنية نحاه  
الرسالة الحضارية للجمال في الكون. إنما تؤكد  
على أنّ الجمال عندما يكون غايه ووسيلة لبعث  
مواطن الإشعاع الإيماني، في النفس البشرية فإن  
ذلك يشعرها بحضوعها المطلق لله فهو حلال  
بواح. أما إذا كان الجمال مجرد وسيلة للالتواء  
والانصراف عن الخضوع لله وعادة سواء، فهو هنا  
عمل حرام. كذلك يمكن أن ندرج معه ضمن هذا  
الإطار كل السبل التي تؤدي إليه.

ولعلّ دراسة عن ملامح وأفاق المنظور القرآني  
للجمال، من خلال تلمس مواطنه، كما حاثت نادية  
ضمن السياق القرآني لا تكتمل إبعادها، إلا بعد  
بلورة الخصائص البارزة للتجربة الجمالية، وموقعها  
في الثقافات والديانات التي سبقت الإسلام -  
كذلك وخصوصاً - في الوجود على مسرح الحياة  
البشرية، وذلك لكي يتسنى لنا معرفة الفارق بين  
المعالجتين، أي المعالجة الإلهية السامية - ولله المثل  
الأعلى - والمعالجة البشرية الوضعية لدور الجمال  
في البناء الحضاري. كما يؤكد ذلك شاهد التاريخ،  
وفي هذا السياق، يمكن القول بأن كل  
الحضارات والثقافات والديانات السافرة  
للإسلام، قد تطورت للتجربة الجمالية، بنظرات  
مختلفة، ولهذا فإن استعراض الوعي الجمالي في  
حركته تطوره التاريخي فيه فائدة، ليس في  
استكشاف النصّ فحسب وإنما في استكشاف  
متطبيقات التقدير. كما أنه برز الهوية بين الزائمه  
الجمالية والمعرفة، وذلك بتقريب النشاط الجمالي  
التأملي من النشاط العقلي واعتباره من النشاط  
المعرفي أيضاً.

فالأفكار والتصورات الجمالية المنقولة إلينا

بلغة الكلمة والتعظيم والنقش والرسم قديمة  
قدّم الوجود الحضاري للإنسان فهي تعود إلى  
النتاجات الإبداعية الدينية في الرشق، وبخاصة في  
وادي الرافدين، وإلى أشعار هوميروس وهرجيل  
وأمرئ القيس وعنترة والناطقة لاعتمادها  
مصطلحات جمالية مثل التناسب والانسجام  
والتناسق، ومثل الحميل، الكامل، الماضل،  
السامي، السمح، مما يدل على وجود وعي جمالي  
يستخدم معاني معادلة للمعاني الحالية، وهكذا  
تُظهر لنا الآثار والفنون المصرية والسومرية  
والبابلية والآشورية والمارسية والسريانية  
والبيزنطية وعياً جمالياً مرتبطاً بالبنى التحتية  
والدينية<sup>١٢</sup>.

هي الحضارة المصرية القديمة دفعت عقائد  
الديانة المصرية فنون أهلها دفعاً حثيثاً متصلاً،  
وكانت أوضاعها أثراً في هذا الدفع عقيدة البعث  
والخلود، فقد اندفع المصريون تحت تأثيرها إلى  
الاهتمام البالغ بعمارة مقابرهم باعتبارها من  
البيوت الأبدية، واستمروا يطورون معابد الشعائر  
الأحرورية ومقاصيرها، ويتفننون في تشكيل أجزائها  
وتزيين تفاصيلها، باعتبارها وسيلة من وسائل  
تحقيق الخلود<sup>١٣</sup>، ومن هنا كانت السمة الأساسية  
للفن المصري، هي طلب الخلود، والحاجة الماسة  
إلى الانتصار على الموت، وقهر الفناء، فعندما جرد  
أخناتون فكرة الألوهية ودعا إلى عبادة أتون إلهاً  
واحداً ليس كمثل شيء أصبح قرص الشمس رمزاً  
فضياً للديانة التوحيدية الجديدة، يقول أخناتون:  
الشمس هي عين العالم، بهجة النار، تاج السماء،  
رقة الطبيعة، جوهر الحلق وقد بنى مدينته (( تل  
العمارنة )) كما أرادها، على هيئة قرص الشمس،  
نصويراً فضياً ومعمارياً لهذه الفكرة<sup>١٤</sup>.

أما في الحضارة الإغريقية «اليونانية»، فلقد

كانت التحررية الجمالية للتمثال الرخامي «نبولو»،  
هي نفس التجربة الدينية لمفهوم الإلهية<sup>١٥</sup>، ولعل  
أقدم صياغة فلسفية لمفهوم الجمال في الحضارة  
الإغريقية تعود إلى أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م)،  
ففي كتابه «الجمهورية» يعتبر طبيعة الجمال والخير  
واحدة، جاعلاً الجمال صفة في العقل وليس في  
المحسوسات، فالجميل يفدو حقيقياً وأبدياً بقدر ما  
يرتفع عن المادي - الأرضي باتجاه العلوي -  
الروحي أي المثال، مستنداً إلى نظرية المثل،  
فالجمال الأعلى كان موجوداً قبل الواقع، والإنسان  
في نشاطه العقلي والفني في حالة افتكار دائم لتلك  
الأفكار والمتع الجمالية القبلية، وهي في سبيل  
تحقيق كمال الواقع بمطابقته مع المثال ينصح  
بتربية الحس الجمالي بالموسيقى والرياضة، وفي  
هذا الصدد: «إن الموسيقى يجب أن تنتهي في محبة  
الحميل<sup>١٦</sup>».

وفي هذا يقول أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م)، في  
رسالة عن الجمال: «يكمن الجمال في التنسيق  
البنائي لعالم مواجه في مظهره الأكمل»، وهو بهذا  
يقترّب من مقياس أفلاطون الذي يعني به:  
الانسجام والمقياس...، ولكن أرسطو أكثر تحديداً  
له حيث يعينه في: النسق والمقدار، وفي كلا  
المفهومين للجمال تسام له عن المفاهيم المتدنية  
المنحطة، ويبلغ أفلاطون الذروة في السمو الجمالي  
فيقول: «الجمال هو بهاء الحق والخير»، بينما ينبه  
أفلاطون (٢٧٠-٢٠٥ م) إلى تحديد الجمال بالعدد  
والصور الخالصة والنظام، فجمال الكائنات في  
تناسبها ومقياسها، يعال ذلك بقوله: «لأن الحياة  
صورة، والصورة جمال...»، ويربط الفلاسفة  
الإغريق الجمال والحب بالجمال والحب المطلق  
وهو الله سبحانه وتعالى، ولذا يسمى الفلاسفة  
الجماليون عصرهم بالعصر الاعتقادي<sup>١٧</sup>.

أما في انديانة اليهودية فلقد كان العمل الجمالي الديني شيئاً لا يذكر - إذا ما قورن بمعطيات الآخرين في هذا المضمار - وذلك لأن اليهود لم ينتجوا أي نوع من الجماليات المرتبة على الإطلاق، ويخلو تاريخهم الطويل من مثل هذا الإنتاج، وذلك لا يعني تغلفهم الجمالي، أو أنهم لا يستشعرون الجمال، أو أن حاجتهم إلى القيم الجمالية لم تكن ملحة، إذ إن الحاجة والشعور بها ليست حكراً على طائفة معينة من البشر<sup>(١١)</sup>.

وفي الديانة النصرانية، نرى أن مفهوم المال قد ارتبط بفكرة العذراء وآلام السيد المسيح عليه السلام - وفقاً للتصور الكنيسي الذي يتناقض تماماً مع التصور الإسلامي لرسالة السيد المسيح وأمه مريم الصديقة - وكان ازدهار فن الأيقونة يسير من أجل عناية روحية تمثل هذه الآلام والاتقاء عن طريق تأمل المرثي الشخصي للوصول إلى درجة أعلى من الإيمان، حتى إدراك الجمال الأبدي - الله - وكان القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م)، يرى أن هذا الجمال الأبدي يقع خارج نطاق الإحساس، وذلك لأن الجمال لا يمكن تصويره وإنما يحمل معاني إلهية هي موطن اللذة والبهجة الروحية، ولهذا فإن التذائ الإنسان بالموسيقى لا بالمعاني الروحية إثماً، غير أن توماس الأكيوني (١٢٢٥-١٢٧٤م) قال بجمال المالم الواقعي متقصباً مصادر الجمال في الأشياء، وذلك لأنها تحتوي على جوهر الجمال الإلهي، وعلى هذا يكون الجمال النبيل هو القادر على تحقيق لذة جمالية تسمو بالإنسان<sup>(١٢)</sup>، إن الديانة النصرانية اعتمدت على تخفيض دور القيمة الجمالية في العمل الفني، وذلك حتى يصبح الجمال مجرد تمثيل منطقي في متناول كل يد.

وكذلك هي ترى مسيحية العمل الجمالي في عبيره عن الصراع بين الطبيعة والتاريخ<sup>(١٣)</sup>.

لهذا تعتبر الفطرة الإسلامية للجمال على العكس من غيرها تماماً. فالمعطيات الجمالية للحضارة الإسلامية لا ترمز بأي حال من الأحوال إلى مثل هذا الصراع، وذلك لأن التاريخ لم يصطدم مع الطبيعة، ولم يشكر لها بل استنصر الإمكانيات الذاتية للعقل المسلم الذي تنوعت إبداعاته في شتى المناحي الجمالية<sup>(١٤)</sup>، وبالتالي ساعدت تلك الفطرة الإسلامية، على تفرغ العمل الجمالي بشتى الإبداعات والمعطيات الجمالية التي امتاحت من المنايع الصافية التي شكلت القسما البارزة للحضارة الإسلامية، التي جاءت كإفراز طبيعي للقرآن الكريم.

ومن هنا يمكن القول: بأن أبعاد هذه الحقيقة قد تبلورت جمالياً في واقعنا الحضاري من خلال التأثير القرآني الذي لا يضارع في إعجازه وجماله، المترع بالقوة الدافعة التي يترود بها الخيال الخصب في رحلته النهائية، والتي لا يكاد يدرك لها مصير، وكأنه صدر بتأثير فنان قدسي، ولذا فإن إدراك الوعي بوجود ذلك الفنان يشي بأن حقيقته فوق الإحاطة أو الإدراك لرسالة العمل الفني، ويخبرنا الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم: بأن خير من يسمع القرآن أولئك الذين إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خرّوا سجداً وبكياً، وهم أولئك الذين يستشعرون ويتعرفون - طبقاً لهذه الآية الكريمة - الموجود المنزه عن كل ما عدها فيهللون من أعماقهم به لا إله إلا الله<sup>(١٥)</sup>.

ولقد أدى تفاوت المنظور المنهجي لمفهوم الجمال، من ثقافة إلى أخرى، إلى عدم وجود هاسم مشترك فيما بينها بهذا الصدد، وقد امتد هذا التفاوت الشاسع إلى الديانات السماوية



الساقفة للإسلام كاليهودية والنصرانية. ولعلّ هذا هو الذي حدا بالاسلام إلى أن يعنى بالجمال. كما جاء ذلك نادياً في كتابه العزيز وذلك لأنّ الجمال وسلسلة فعالة للارتقاء الحضاري الشامل.

إن رؤية القرآن الكريم للجمال هي الدافع الأول إلى باصير دوره الفعال في الحياة. وقبلما نحد لها نظيراً في تاريخ الفكر البشري. وفي هذا السياق. نرى أن رسالة الاسلام. قد اعتب بتربية التذوق الجمالي. فضلاً عن تأكيدا على ان الاستمتاع بالجمال. والسعي للجمال المقبول هو سمة الإنسان المرفه الحس. العميق الادراك. اللماح لروعة الخلق وعظمة الخالق عز وجل وحليل نعمائه<sup>(١)</sup>.

من هنا يمكن القول. بان الطاهرة الجمالية في المنظور القرآني لا تُحصى على كثير من المنقذين ينحسمين وإن لم يلتزم بعصمهم بالاسلام ديناً وعقيدة. وقد نوه علماءنا وكثير من الباحثين بنفط من جماليات هذه الطاهر. وذلك لأنها وجه فني للعجاير البياني. وهذه الحقيقة التي لا مراء فيها تحملنا إلى ان نفيد منها منافع فكرية وجمالية وثربوية وحضارية. فضلاً عن أنها ندفعنا إلى أن نعرض مجالات أو اطروحات فنية ((لدراستها)) من حيث المطلق والتطبيق. ولعلّ أبرزها:

- ١- العمل على تذوق العرمان بذوق نظر وابصات. واحصه: التذوق الادبي والجمالي في لغته وصوره وتربيله. إلى جانب دوقياته الأخرى.
- ب- وضع منهج للتربية الجمالية باحث بأولويتها التذوق الفني للقرآن. وبراعي روح الشريعة الإسلامية. وبهذا تتحقق الاستقلالية الفنية التي لا بد من أن تجلب إليها الانتظار. وسعرف إلى جمالياتها افطار العالم باعبار أنها فن إسلامي أصيل له فلسفته ومقوماته ومجالاته واساليبه وإبداعاته. وهذه المطلقات الفنية

والأطروحات الجمالية. التي نستمدّها من القرآن لا تعني عزلة محضة ولا افتتاحتاً مطلقاً وإنما هي تقدير للأصالة القرآنية. الواهبة والأخذة. ولكن بحسان. وليس على حساب الذات الإسلامية الملتزمة بالصورة الإيماني للحياة<sup>(٢)</sup>

إن أهمية الموقع الحيوي للجمال في المنظور القرآني. إنما تأتي من كون القرآن الكريم. هو الرافد الأول لحضارتنا. كما أن الجمال يُعد ولا ريب خير وسيلة فعالة لتزكية الأحاسيس الإنسانية. وترقية المشاعر والوجدان البشري الراقي. فضلاً عن تحقيق السمو الإنساني. وذلك حتى يتسّن إيجاد نوع من التكاملية في حياة الإنسان المسلم الذي جاء الإسلام كرسالة وحضارة لصياغته. بعد انبثاقه في دنيا الوجود المعاش. لكي يكون المثل الأعلى للنموذج البشري عملاً وتطبيقاً لا قولاً وتطهيراً

ولقد تم في هذه المعالجة المنهجية. رصد المؤشرات الحيوية. التي أبرزت للمسات الجمالية. الواردة ضمن سياق هذا الكتاب الحالد. مع مقارنتها بالمسات الجمالية في الحضارات والديانات والمذاهب الأخرى.

ولعلّ في هذا ما يساعد على معرفه مدى دينامية الجمال في تكوين النسيج الأخلاقي المنفرد للأمم والأفراد. وبذلك يكون المنظور القرآني للجمال. قد بزّ ما عداه من الرئيات التي طرحتها الحضارات والديانات التي سبقت الإسلام على مسرح التاريخ. وهي بصدد تقديم رؤيتها الجمالية. كما نبدئ ذلك واضحاً من خلال مصادرها المعرفة المعتمدة منهجياً وعلمياً ومن هنا تأتي أصالة الدور الفعال للجمال في تحقيق الارتقاء الكمالي في دنيا الناس. وذلك من

هو بطبيعة الحال عصر حوار الحضارات، وإراد هذا يكون من الأهمية بمكان، تأصيل قيمة الإسلامية، التي هي بطبيعة الحال، سلاح فعال في معركة البقاء، وإذا كانت الأمة الإسلامية تريد أن تنتصر في هذه المعركة الحصارية فلا بد أن يكون لديها العناصر المؤهلة لقيام بناء حضاري إسلامي معاصر، والدين الإسلامي الحالد يوفر هذه الضمانات جميعاً، وما علينا إلا الاستمادة الموضوعية منها، وذلك من خلال سوطيها التوظيف الحضاري الأمثل.

### المحور الثاني: الجمال في المنظور النبوي

تُعتبر نظرة سيدنا محمد (ﷺ) للحملان بطلاة إيمانية راشدة، ذات نزعة شمولية، تشمل في طياتها جميع أبعاد القضايا الخيالية، ومرجع هذا هو أن حياة النبي (ﷺ) قد فجرت بكل القسم الإيمانية، التي لو فهمتها الأمة كما ينبغي لغيرت معالم خريطةها الراهية، فضلاً عن أن يصبح لها شأن فيما شأن، على مسرح الوجود البشري الراهن وذلك لأن الرسول (ﷺ) كان دائماً وأبداً يستلهم روح الإسلام، في كل سلوكياته حتى يتسنى للأمة الإسلامية الانطلاق الحضاري وفقاً للتصور الإسلامي، الذي يشكل الجانب الجمالي بعداً حيويّاً منه، ولعلّ تجسيد ذلك يبدو حلياً، من خلال استعراض بعض معالم الجمال التي أولاهها الرسول (ﷺ) عنايته.

ويأتي في مقدمة هذه المعالم، اهتمامه (ﷺ) بالأذان، الذي هو شعيرة الإسلام الإعلامية، ورمز الدعوى، الذي لا بد فيه من تناسق، الأطار الجمالي، ولن نكون ذلك إلا من خلال الصوت الفدي الذي يصدر ببناء الحق سبحانه وتعالى خمس مرات يومياً، وقد أكد ذلك عندما أسند الرسول (ﷺ) الأذان إلى بلال بن رباح (رضي الله عنه).

منطلق الإنسانية، وهذه القيم هي «الحق والخير والجمال». حيث يرى في ضوء الدراسات الإنسانية الحديثة، ضرورة إعادة ترتيب تسلسلها الهرمي الصارم هذا، وذلك لكي نعطيه طابعاً من الصحة الملهجية التي تضفي عليه نوعاً من الدينامية الحيوية، النزاعة دوماً إلى التطور الفكري والنماء الحضاري الفاعل، وبناء عليه نستطيع القول: بأن هذه الميم المشعة، ينبغي أن يعاد ترتيبها على النحو التالي: «جمال - خير - حق». وهذا من منطلق أنه لا حياة سوية بدون جمال، خلاص يضي عليها مسحة من الشاعرية، التي تعطيها نوعاً من التحليق بأحجية حفاقة في سماء عالم تسوده السكينة والرضا، ومن ثم فلا قيمة للجمال في دنيا الناس. إذ لم يكن هنالك نوع من الخير الفامر الذي يجعل للعمل الإنساني مغزى أخلاقي يرفقه بكل الروايد التي تساعد على تغذية مسيرة الإنسان نحو خالقه الأعلى، عبر القنوات الشرعية للإبداع، ورزاء هذا فإنه لا يمكن أن نتخيل في دور بارو للخير في الحياة، ما لم يكن ثمة حق يساعد على سيادة كل ما هو جميل وحيّر في دنيا الناس. وهذا من منطلق أن الظلم هو مفسدة للمعمران الحضاري، كما ذهب إلى ذلك «ابن خلدون» فيلسوف الحضارة الإسلامية، ولذا ينبغي أن يكون الجمال في البدايه، وذلك نظراً لأنه حجر الأساس في البناء الحضاري.

ومن هنا نرى مدة أهمية دور الجمال في عمليه الصناعة الحضارية، التي باتت عنصراً حيويّاً، يساعد على تحقيق الانتماء الحضاري، الذي نريده لأمتنا الإسلامية في عالم اليوم والفد، وقضلاً عن ذلك فإن الاهتمام بالجمال يُعد ولا ريب - شيئاً أم أينا - علامة فارقة في منطلق التحول الحضاري، الذي تمر به أمتنا في هذا العصر الرهيب، الذي

والعلاقة بين المادة والشكل والمضمون والصورة، والفكر والوجود هي علاقة وحدة، علاقة تكامل، واليوم في الفلسفة الحديثة يطلب من العمل رفع هذه الثنائية<sup>٣٦</sup>.

وفي هذا السياق الحضاري، نرى أن الرسول الكريم (ﷺ) قد عزّز بعض هذه اللمسات من قيم ((الجمال)) وذلك حين قال: «إن الله جميل يحب الجمال». كما أوضح علمياً سبيل تطبيق قيم ((الجمال)) حين قال: «ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن» وقد عرف إنسان الحضارة الإسلامية كل ذلك عملياً، وظهر من بين أحياله الثمراء الكبار والموسيقيون المطمأن والرسامون المهرة والمهندسون العباقرة<sup>٣٧</sup>.

إن دراسة ملامح المنظور النبوي للجمال لا تكتمل إلا إذا أشرنا إلى أن الرسول (ﷺ) قد مير ما بين طلب الجمال، والاستمتاع به، وذلك عندما يحكمه الاعتدال، وعندما يكون شكر<sup>٣٨</sup> لأنعم وأهب هذا الجمال، وبين ((الكبر)) الذي نهى الإسلام عنه، وتوعد مقترفيه.. وفي ذلك يقول (ﷺ) في الحديث الذي يرويه عنه عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه): «لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة من إيمان، ولا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من كبر»، فقال رجل: يا رسول الله، إني ليعجبني أن يكون ثوبي غسلاً، ورأسي دهيناً، وشارك نعلي جديداً وذكر أشياء، حتى ذكر علاقة سوطه - أفمن الكبر ذلك يا رسول الله؟ فقال رسول الله (ﷺ): «لا إن ذلك الجمال، إن الله جميل يحب الجمال، ولكن الكبر من سفه الحق وازدري الناس» (أخرجه مسلم والترمذي وابن ماجه والإمام أحمد)، فالجمال محمود... بل هو سعى على درب الاتصال بطرف من صفات الله

الذي حمل لقب «مؤذن الرسول» كما تبدت معالم للطرة النبوية النيرة باللمسات الجمالية. في «حنا الزوجة - شريكة الحياة ورفيقة الدرب - التي تمثل تلك الإسرافة الحانية المفعمة بالجمال، وللمرأة، فضلاً في أنوثتها الرقيقة وحمايتها الحصارية، دورها الناهض في بناء الأمم وتكوين الحضارات. وذلك لأنها هي الوعاء الحاني الذي يحتضن الإنسان صانع الحضارة ومهندسها منذ طفولته الباكسة. وحتى يشب عن الطوق ويصير رجلاً. ولذا ينبغي أن يكون تشكيل هذا الإنسان في صوره نسق تربوي راشد. وذلك ليتحقق النماء المنشود والانتقاء الحضاري الشامل للأمة في جميع مناحي الحياة. ولعل الحديث النبوي الذي يبلور مدى أهمية البعد الجمالي في اختيار المرأة كزوجة هو: «تلك المرأة لأربع، لمالها، ولحسبها، ولجمالها. ولدينها، فاطفر بذات الدين تربت يداك» (رواه البخاري ومسلم)، والجمال الموني هنا في نظر النبوة إما هو، لجمال الروحي والأخلاقي الذي لا يروى ولا يتحول حيث إنه مترع بالشفافية، وفي حديث شريف آخر يقول (ﷺ) محدراً أمته من سلبيات الجمال الكادب، ذي الرتوش الخادعة: «ياكم وخضراء الدمن، قيل وما خضراء الدمن يا رسول الله، قال المرأة الحسناء في المنبت السوء» (رواه الدارقطني)، والبراء الواعية لهذا الحديث السبوي الشريف تشي بأن الجمال الحقيقي للمرأة، إنما هو المتصل بالجمال الأعلى، أما الجمال الخادع - أو القيمة السلبية - فهو المنفصل عنه، فالمرأة الحميلة في المنبت السوء، قيمة سلبية، أي ذات جمال خادع - لذا قال (ﷺ): «ياكم وخضراء الدمن»، هالجميل يجب أن يقدم وحده في الجمال. وتنائية في الشكل والمضمون خارجة عن منطق الفكر الإسلامي، فكفر توحيدي.

المعلنة في أسمائه الحسنى وليس هو الكبر المذموم، الذي هو تسفيه الحق، وإزدراء الناس<sup>(١٣١)</sup>.

وقد أخرج أبو داود بإسناد صحيح: أن رجلاً أتى رسول الله (ﷺ) - وكان رجلاً جميلاً فقال: يا رسول الله، إني رجل حُب إليّ الجمال وأعطيتُ منه ما ترى، حتى ما أحب أن يموتني أحد - إما قال بشراك نعل وإما قال: يشسع نعل - أضمن الكبر ذلك؟ قال لا ولكن الكبر: من بطر الطغيان بعدم قبول الحق واحتقار الناس، وبين الذوق الجمالي سواء أكان في الأشياء والحاجيات أم في المعنويات فالرجل السائل، لم يعدد الجمال بشيء معين، وإما صرح بأنه تفوق الإنسان جمالياً وذوقياً ((معنوياً ومادياً)) قد يؤدي به إلى الترفع على الناس واحتقارهم أو الكبر والغرور والطياف عن قبول الحق والإذعان له، ولا شك أن الإيمان بالله وقيم الإسلام تمنع هذه الظاهرة، وتربط القيم الجمالية بمبدأ الإحسان الذي كتبه الله على كل شيء، كما في الحديث الشريف: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء»<sup>(١٣٢)</sup>.

إن هذه النظرة الخاطفة على بعض الأحاديث النبوية الشريفة، تؤكد مدى مصداقية ما ذهبنا إليه، ونعني بذلك أهمية الجمال في الحياة الإسلامية إبان عهد النبوة المبارك، فضلاً عن ديناميته المتفجرة في تكوين الحضارة الإسلامية، وهي في طور التشكيل، حيث كان الرسول (ﷺ) يرنو ببصره الثاقب إلى تكوينها في دنيا الواقع المحسوس، بعد هجرته المباركة إلى يثرب المدينة المنورة، وقد كان الجمال عنصراً حيوياً في بلورة قسّمات هذا التشكيل الجديد، وفقاً للرؤية الإيمانية الرائدة التي اعتمدها سيدنا محمد (ﷺ) كنبى ورائد أول لهذه الحضارة.

وفي الواقع إن كل هذا يعملنا يؤكد على أن منهج

النبوة الذاكى في نظريته للجمال، إنما يجسد تجسداً حياً في سلوكه (ﷺ) في خاصة نفسه، ومع اهله، وفي تشريعه للناس، فلقد كان هذا المنهج في التربية الجمالية، والسلوك الجمالى بمثابة البيان العملي والممارسة التطبيقية للبلاغ القرآني، الذي شرع الله فيه منهج الإسلام في هذا الميدان، فهذا الرسول (ﷺ) الذي جاء رحمة للعالمين، كان النموذج الأرقى للإنسان الذي يستشعر كل آيات الجمال في خلق الله، وبلغت النظر بهذا السلوك الجمالي، ليفدو سُنَّة متبعة في مذهب الإسلام وحضارة المسلمين، ونحن إذا شئنا أن نتلمس في سيرته - وفي خاصة نفسه - نماذج شاهدة على رقية، وارتقائه في السلوك الجمالي، والإحساس بالجمال، فإننا واجدون الكثير، وفي ذلك يروي ابن عباس - رضي الله عنه - فيقول: «كان رسول الله (ﷺ) يتفأل، ولا يتطير، ويعجبه الاسم الحسن» (الحرثي الإمام أحمد)، لذا نرى أن منهج النبوة مع الجمال هو منهج العشق الحلال للطيب من آيات الجمال وكان يُقَيّ بل ويستكر - ذلك التهجم الذي يفتعل الخصام بين المسلم وبين طيبات وجماليات هذه الحياة، فالمسلم لن يستطيع أداء فريضة الشكر لله على نعمة الجمال، إلا إذا عرف، واستمتع بأنعم الله في هذا الجمال<sup>(١٣٣)</sup>.

وفي ضوء هذا المنظور الإيماني، نرى أن سيرة الرسول (ﷺ) - وهو قدوة المسلمين - تبنى عن الاهتمام الكبير بالنظافة وحسن المظهر وانتقاء الألوان المناسبة لثياب الرجال، والعناية بالجسم ونظافته ورائحته باستعمال العطور من مسك وغيره والاهتمام برائحة الفم وصحة الأسنان باستخدام السواك والمضمضة عند كل وضوء، وذلك لأن الوضوء يساعد على نظافة الأجزاء الظاهرة للجسم من مؤثرات الجو كالوجه واليدين



فيها كل القيم الجمالية التي ميّزت العمارة الإسلامية عما سواها من عمارات سابقة ولاحقة في تاريخ العمران البشري قاطبة، ومن هنا كانت معطيات النبوة في السياق الجمالي معطيات حضارية بكل ما تعني الكلمة من معنى.

### المحور الثالث: الجمال في منظور الفكر الإسلامي القديم

بداية لا بد أن نسجل ملحوظة جديدة بالاهتمام، وهي أن هنالك نقص في المكتبة الإسلامية المعاصرة، بخصوص معالجة موقع الجمال، على خارطة الحضارة الإسلامية، وفتناً لرؤية إسلامية بعثة، تستلهم روح الإسلام في هذا السياق، ومن ثم فإنّ غالبية المراجع في هذا المضمار الحيوي، تلقي الأضواء الكاشفة على الجمال وإشكاليات الإبداع الفني في الحضارة الغربية- عبر التاريخ قديمه وحديثه- كما أنها تهتم بدراسة قضايا علم الجمال عند فلاسفة ومفكرين هذه الحضارة دون الإشارة إلى المعطيات الجمالية عند مفكرين الإسلام، ولتأكيد مدى موضوعية ما ذهبنا إليه، فيكفينا مطالعة بعض المراجع في هذا المضمار، وسوف نرى أنها لا تحتوي إلا على بعض الإشارات العلمية العائرة هنا أو هناك عن علم الجمال في الحضارة الإسلامية، ومثل هذا التجاهل له، عندنا تفسيره الحضاري المقتنع، أي تقليد الغرب، أو بالأحرى مفكره، ولا سيما الذين ينكرون البصمات الحية للحضارة الإسلامية، وقد انعكس هذا المنهج على دراسات الحضارية، وتقويم الإنجازات الإسلامية المتباينة، وإذا أراد الباحث المنصف معالجة أبعاد المنظور الجمالي عند مفكرين الإسلام القدامى، فانه سوف يجد أن أعلام الفكر الإسلامي، قد طرّقوا نفس المشكلات، وأجابوا عن التساؤلات التي

والرحلين. وقد نهى رسول الله (ﷺ) عن أكل الثوم عند إرياد المسجد لتلا يتأدى المصلّون من رائحته، وكان يمتنع عن أكل البصل والثوم لأن حبريل عليه السلام يحابه .

من هنا يمكن القول بأن الرسول (ﷺ) قد أكد عبر رحلته الحياتية المباركة على مدى ديناميكية للبصمات الحية لدور الحاسة الجمالية في الحياة، فكانت حياته (ﷺ) منذ البدء وحتى المنتهى انعكاس جمالي حي - إذا صح التعبير - لتعاليم الإسلام الحالدة، وكان أسلوبه المميّز في ذلك هو تقديم نماذج حية في إطار التربية الجمالية الحقّة، وقد هدف الرسول (ﷺ) من ذلك إلى تكوين إنسان مسلم واع في ضوء سبق إيماني معجز على هدى الله ومراده، وبالفعل كان هذا الإنسان - محور ارتكاز مجتمع التوحيد الأول - في سلوكياته لحضارية بمثابة ترجمة صادقة لمعطيات المنهج النبوي في التغيير الحضاري، **للمنهج الذي مهّل** بخلّة تحول حاسمة في مسيرة الحياة البشرية على طهر هذا الكوكب الأرضي

وأخيراً وليس آخراً نرى أن الرسول (ﷺ) قد عرس مبادئ ومفاهيم جمالية واعدة في التربية لاسلامية الخصبة، التي سرعان ما امتصت هذا الرحيق، الذي تبلورت إفرازاته، في اللبسات الجمالية، التي كانت السمة الأساسية لحضارتنا الإسلامية، مما اضطر طابعاً من التوازن الحضاري على القسّمات البارزة للحياة الإسلامية في واقعها التاريخي، منذ اثباتها الباكر هنالك في شبه جزيرة العرب على يد سيدنا محمد (ﷺ) الذي شرع في تكوين الحضارة الإسلامية بالمدينة المنورة مهد الحضارة الإسلامية الأول - منذ اللحظات الأولى لهجرته إليها، بدءاً بمسجده الشريف الذي كان بمثابة البوتقة التي انصهرت

شغلت المفكرين المعاصرين، وقد ناقشوا الموقف الجمالي في الحكم بين الذاتية والموضوعية، وعالجوا المعايير الجمالية، وعلاقتها العضوية الحية بالعلم والأخلاق، كما استعرضوا آثار التربية الجمالية وصلتها بكل من علم النفس والدين؛ وهم في كل موضوع لا يقولون عن ربط الخلفية التي يعرضون إزاءها آراءهم من حيث العودة النهائية إلى الله عز وجل<sup>(١)</sup>، ولعل هذا راجع إلى تعدد الأفاق الفكرية التي حققت شمولية الرؤية لدى غالبية مفكري الإسلام، ومن هنا يمكننا أن نكتفي ونحن ندرس المنظور الجمالي عندهم، بتناول رؤية اثنين منهما، ينتميا إلى العصور الإسلامية الزاهرة، وفي ظلنا أنهما يجسدا منظور الحضارة الإسلامية في واقعها التاريخي للجمال، وهذين المفكرين هما: حجة الإسلام (أبو حامد الغزالي) و(فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة) أبو حيان التوحيدي.

### المفكر الأول: أبو حامد الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ) (١٠٥٨-١١١١م)

يعد الإمام الغزالي من المفكرين القلائل، الذين جتمعوا في اتساق واتزان متعادل، ما بين العلوم العقلية والعلوم النقلية، كما أنه يعد من أبرز مفكري الإسلام الذين حفلت حياتهم الفكرية بتطورات وتدرجات انتهت في آخر المطاف إلى الإيمان الكامل بأن الحقيقة في نصابها وعمقها، لا تحصل إلا بنور يقذفه الله في القلب متى كان الإنسان مستعداً لذلك<sup>(٢)</sup>، ولذا، نستطيع أن نؤكد أن الغزالي، قد اهتم عند دراسته للجمال بوظيفة الجمال والفن وأثرهما في النفس الإنسانية، وانعكاسهما على فكرة التطهير كالذين سبقوه من مفكري الإسلام مثل الكندي<sup>(٣)</sup>، ولكن عند الإمام

الغزالي تتمثل الصورة القوية لهذا التفاعل الحيوي.

ولعل مراجعة علميه فاحصة لمؤلفه الشهير (إحياء علوم الدين) في حديثه عن حقيقة الحب، من حيث هو ميل طبيعي في الإنسان نحو الأشياء، تمثل لنا بوضوح الجانب النظري في فلسفة الجمال عند المسلمين. وفي هذا الصدد يقول: «إنه لا يتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك، إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه، ولذلك لم يتصور أنه لا يتصف بالحب جماد، بل هو خاصية الحي المدرك، ثم إن المدركات في انقسامها تنقسم إلى ما يوافق طبع المدرك، ويلتزمه ويلذه إلى ما ينافيه وينافره ويؤلمه، وإلى ما لا يؤثر فيه بإيلا م والذاذ. فكل ما في إدراكه لذة وراحة هو محبوب عند المدرك، وما في إدراكه ألم هو منقوص عند المدرك وما يخلو من استعقاب ألم ولذة فلا يوصف بكونه محبوباً ولا مكروهاً، فإن كل شيء محبوب عن الملتذ به، ومعنى كونه محبوباً، أن في الطبع ميلاً هطرياً وغريزياً إليه - ومعنى كونه مبغوضاً، أن في الطبع نفرة عنه، فالحب عبارة عن ميل الطبع إلى الشيء الملتذ، والبغص عبارة عن نفرة الطبع عن المؤلم».

ومن هنا يكون الحب عند الغزالي هو عبارة عن «ميل الطبع إلى الشيء الملتذ»، فإذا تأكد ذلك الميل وقوي سُمي عشقاً، ثم قال: فكل حاسة إدراك نوع من المدركات، ولكل واحدة منها لذة في بعض المدركات، وللطبع بسبب تلك اللذة ميل إليها، فكانت محبوبة عند الطبع السليم، فلهذا الغنى في الإبصار وإدراك المبصرات الجميلة والصورة المليحة الحسنة المستلذة، ولذة الأذن في النغمات الطيبة الموزونة، ولذة الشم في الروائح الطيبة، ولذة الذوق في الطعوم، ولذة اللمس في اللين والنعومة، ويُعطى الغزالي حين يُقصر لذة النساء

المحوبات على البصر، واللمس إذ إن هنالك حالات تتعلق بالكلام المهموس الحميل بين المحبين، ويتم عطر الجسد الذي لا يماثله في الوجود عطر، والريق الذي هو تأليف لا يعرف العاشق أطيب أو أحلى، أو أشمى منه للوازع الحب. لكنه يبلغ ما بلغه الحسيون، ويلافيه بعد عصره برحسون الذي جعل للبصيرة، والقلب حساً ووعياً، وذلك عندما يقول الغزالي بصدد فرة عيني في الصلاة من حديث الرسول (ﷺ) ليس تحطى الصلاة شعور الحواس الخمس، بل بحس سادس مطمئنه القلب ولا يدركه إلا من كان له قلب<sup>(١٠٠)</sup>، وقد سطرص الإمام الغزالي كذلك لنوعي الجمال: الحسي والمعنوي، صارباً الامثلة على ذلك، من صمم الحياة البشرية السوية تمهيداً للحدث الرائع المتدرج صعوداً. حتى يصل إلى مصدر الجمال الأعلى، وفي هذا الإطار الجمالي المترو بالنمسات الابغابية الحامية يقول الإمام الغزالي: فأعلم أن من عرف الله لم يبق له محالة، ومن لاكت معرفته تأكدت محبته بقدر تأكد معرفته، والمحبة إذا تأكدت سميت عشفاً، فلا معنى للعشق الا لمحبة مؤكدة مصرطة، ولذلك قالت العرب: «إن معداً قد عشق ربه، لما راوه يعلى للعبادة في جبل حراء، وأعلم أن كل جمال محبوب عند مدرك ذلك الجمال، والله تبارك وتعالى، جميل يحب لجمال، ولكن الجمال ان كان يتناسب مع الخلقة، وصعاء اللون، أدرك نحاسة البصر، وإن كان الجمال بالخلال والعظمة، وعلو الرتبة، وحسن الصمات والاحلاق، وإرادته الحيرات لكافة الخلق، وبهاضتها عليهم على الدوام، إلى غير ذلك من الصمات الباطنة، أدرك بعاسة القلب<sup>(١٠١)</sup>.

وفي هذا السياق، لم يكتف الإمام الغزالي بذلك بل انه قدم تحليله الفلسفي العميق، لبلورة مفهوم

الجمال بشقيه المعنوي والحسي، حيث يقول «ولفظ الجمال قد يستعار أيضاً- لبيان الاحمال المعنوي - فيقال: «إن فلان حس جميل، ولا تزد صورته»، وإنما بعني به أنه جميل الأخلاق، محمود الصفات، حسن السيرة، حتى يحب الرجل هذه الصمات الباطنة استحساناً لها كما تحب الصورة وقد تتأكد هذه المحبة فتسمى عشفاً، ومن العجب أن يفضل عشق شحص لم تشاهد قط صورته أجمل هو أم قبيح، وقد يكون ميتاً، ولكن لجمال صورته الباطنة، وسيرته المرضية وغير ذلك من الخصال، ثم لا يعقل عشق من ترى الخيرات منه أي محبته محبة متناهية في العمل والتأمل - حتى يرى الخيرات منه، بل على التحقق فلا جمال ولا خير ولا محبوب في العالم، إلا وهو حسنة من حسناته، واثر - يارز - من آثار كرمه، وغرفة من بحار جوده، بل إن كل جمال وحسن في العالم، أدرك بالقول والأبصار والاسماع وسائر الحواس من مبتدأ العالم إلى منقرضه، ومن ذرة الثريا إلى منتهى الثرى، إلا وهو ذرة من جزائن قدسبته، ولعة من أنوار معرفته<sup>(١٠٢)</sup>.

ومن هنا يكون الغزالي قد لمس بحسه السليم وعقله الدقيق، وذائفه الجمالية المرهمة حانياً من الجو الذي يرسم من حضور التأمل في الجمال، أو الانتقال إليه من عالم الواقع التافص إلى عالم الكمال والغبطة الذي أشار إليه ((أرثر شوينهور)) فقال أبو حامد: «حتى إن الإنسان لتتفرج عنه القوم والهموم بالنظر إليها [الصورة الجميلة]، وذلك ما عنناه ((حوته)) ه ((برجسون)) بصدد نمساوي أنفستنا مع العالم، والشعور بالجل، وانفساح افاق النفس الداخلية، بعد ذلك هل أدرك أبو حامد جوهر الجمال، وشكله ومقاديره، وآثاره والإجابة هي: نعم، ولذلك يقول

أعلم أن المحبوس في مضيق الخيالات والمحسوسات ربما يظن أنه لا معنى للحس والجمال إلا بتناسب الخلقة، والشكل وحسن اللون... وهذا خطأ ظاهر. فإن الحُسن ليس مقصوراً على مدركات البصر، ولا على تناسب الخلقة... فكل شيء جماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به، الممكن له. كذلك فإن الغزالي يذكر قضية ((السامي الجليل)) في الجمال وذلك، بتروديه لفظ ((الكمال)) وكأنه يسبق عمانوئيل كانط بنظريته عن السامي والتحليل فيقول: فإذا كان جميع كماله [الجميل] الممكنة حاضرة فهي في غاية [الجمال]. وهل الجمال إلا كماله وجلاله؟ وبعد أن حضر الغزالي في حو الرسول (ﷺ) فإنه يشير إلى الحديث المأثور: «الأرواح حنود مجتدة، ما تعارف منها ائتلف، وما تنافر منها اختلف» (صحيح مسلم في أدب المصاحبة)، وذلك ليرسخ القاعدة التي رسمها علماء المسلمين وهي أن حب الجمال في «المناسبة الخفية بين المحب والمحبوب» ومن ذلك أن قصة البطولة وسير العظماء، وفضائل العلماء تحب لا لتشكل لها، أو منفعة منها بل لأنها من جمال الكمال<sup>٤١</sup>.

ولقد تبلورت الملامح البارزة لرؤية الإمام الغزالي للجمالي، عبر هذا النص الحيوي، حيث يقول: «فمن عرف الشافعي مثلاً -رحمه الله- وعلمه وتصنيفه من حيث إنه تصنيفه، لا من حيث إنه بياض وجلد وحبر وورق وكلام منظوم ولغة عربيه، فلقد عرفه ولم يجاوز معرفة الشافعي إلى غيره، ولا حاوِزت محبته إلى غيره، فكل موجود سوى الله تعالى فهو تصنيف الله وقلمه ويديع أفعاله، فمن عرفها من حيث هي صنع الله عز وجل في علاه، فرأى من الصنع صفات الصانع كما ترى من حسن التصنيف فضل المصنف، وحلالة قدره،

كانت معرفته مقصورة على الله تعالى، غير مجاوزة إلى سواه، ومن حد هذا العشق أنه لا يقبل الشركة وكل ما سوى هذا العشق فهو قابل للشركة. إذ كل محبوب سواه يتصور له نظير، إما في الوجود وإما في الإمكان. فأما هذا الجمال فلا يتصور له ثان. لا في الإمكان ولا في الوجود فكان اسم العشق على حب غيره محازراً محصاً لا حقيقة<sup>٤٢</sup>.

إن اجتهاد الإمام الغزالي في وضع معيار شامل للجمال إنما كان على درجة كبيرة من الدينامية الإيمانية، والحبوبة الفكرية وفي الواقع لقد اكتسب اجتهاد الإمام الغزالي الطابع الشمولي. وذلك نظراً لأننا، لا نجد أحداً قبله قد وضع هذا المعيار ولعل في هذا ما يضيي نوعاً من التفرّد على هذا المعيار، حيث أن أهم ما فيه هو أن جمال الشيء يكون بحب ذاته من جهة، ووظيفته من جهة أخرى. ولكن كيف تكون كل هذه السمات من الجمال خاضعة للمحسوسات، والغزالي مهتم بإثبات الجمال المفقود، الذي لا تدركه الحواس. وإنما يدركه العقل الواعي، أو البصيرة الباطنة، ومنه جمال المعنويات بوجه عام، والجمال الإلهي بوجه خاص<sup>٤٣</sup>. وبهذا يكون الغزالي قد تميّز عن سائر الجمالين بما سماه الأرس في موقف، والرصا في موقف آخر. وهذان الموقفان يشكلان معاً فرعين من فروع الشعور بالجمال. وتعرية النفس لتسبح هاشة في بحر الصالح، ولعل المنزع الصوفي الذي مال إليه الغزالي يتلاقى مع منزع الغبطة، والحلال للذين أشار إليهما شونهور وكانط: فالأنس عند الغزالي أبسط، وهل هذا يخلف عن مقولة ((جوته)) عن أثر الجمال الذي يتحدث توافقاً بيننا وبين العالم؟ أما الرضا فهو تلك الحالة النفسية التي تجعل المحب يرضى بكل ما يفعله المحبوب، ويشقى وأحواله كلها، ومعنى ذلك



الاسعراقى في المحبوب وهو ما عرفه كبار الفلاس  
ولكن لا على درجة الصوفيين الذين هم اساتذة  
العرف في سائر عصور الناس. وهنا سنعزو حامد  
مسبح كبار علماء النفس، إذ رسم خطوط الرضا  
في الظاهر التي هي روح ما يعتزل في الداخل، إذ  
يقول من علامات الرضا أن يبطل الاحساس  
بالألم [من المحبوب] كحال المحارب الذي لا يتألم  
للجراح التي تصيبه وهو معمور في حو الحرب،  
ولذلك لأن القلب إذا صار مسعراً بامر من الأمور  
مستوفى به لم يدرك ما عداه وسعل القلب بالحب  
والعشق من اعظم الشواغل وإذا تصور هذا في الم  
يسير حبيب في الألم العظيم بالحب العظيم.

ان المعطيات الحثية للامام الغرالى في السياق  
الجمالي تؤكد على ان العزالي يلتقي فيه العالم  
بالصانع بالصوفي وأن ادراك الجمال في آفقه  
السامي من قبل هؤلاء إنما يبين معاني العقل لدى  
العالم، والقلب لدى الفنان. والروح لدى الصوفي  
مما عصى لما معالم المطبق في فهم فكر العزالي  
لدى سرد أن العقل هو جامع كل تلك القوى وأنه  
مصدر الادراك لكل حمال. وبذلك يكون  
العزالي مفكراً إسلامياً أصيلاً، اثبتت قسما  
فكره الجمالي من الإسلام، دين الجمال والحب  
والحد.

### الفكر الثاني، ابو حيان التوحيدي (٢١٢-٢١٤هـ)

٩٢٤-١٠٢٢م)

بعد أبو حيان التوحيدي (أفب الفلاسفة  
وفلسوف الأدباء) المتوفى في شبزاز عام (٤١٤هـ)  
من واسا مفكرى الإسلام، الذين تكلموا في  
الجماليات الإسلامية، وجمعوا بين الفلسفة  
والتصوف والكلام، وقد فرق التوحيدي بين النفس  
والروح صانروح مشتركة بين الكائنات الحية،  
ومشيمة من الجسد، أما النفس الناطقة فهي

جوهر الهى انفرد بها الإنسان وهي فوق الزمان  
والمكان، ولها فهو يدعو الانسان إلى معرفة نفسه  
من أجل الوصول إلى معرفة الله ومعرفة الآخرين  
وإدراك طبيعة الحياة والتجليات الإلهية في عالم  
الواقع، وهو يقول في كتاب الإنصاف والمؤاسة: «إنه  
أي الروح جسم لطيف مثبت في الجسد عسى  
خاص ما فيه، أما النفس الناطقة فابها جوهر  
إلهي، وليست في الجسد، ولكنها مندرة للجسد،  
ولم يكن الانسان إنساناً بالروح بل بالنفس، ولو كان  
إنساناً بالروح لما كان بينه وبين الحمار فرق».

وقد مال أبو حيان التوحيدي إلى تفسير التدوق  
الفني تفسيراً فيسولوجياً [عصبياً]، وهو في هذا  
شبهه آراء اس المنطمر في تأثير الألوان، وآراء  
الفارابي في تأثير الأصوات والأنغام، وهذه الآراء  
التي ظهرت عند علماء الجمال التحريبيين  
(الاستايطيقا التحريبية) مثل ليفي فغنر ولولو  
وغيرهم.

وإذا كان هري برجسون قد أعلن أن البصيرة  
أو الكدس: مركز هام للمعرفة، وأبى آرثر  
شوبنهاور فاعليه الإرادة وركز كاط على العقل  
الحال، فإننا نلتمت نرى أبا حيان يجعل الفكر  
منظماً للتدوق، والإلهام، وسائر وسائل الإدراك،  
فإنه حيان عقلاني، أقسح للعقل مسرعا في كل كبة  
وحاسة، والمساسات، والعقل عنده معيار الدوق  
فالتدوق وإن كان طباعياً فإنه محزون الفكر، والفكر  
محتاج للصنائع البشرية، كما أن الإلهام مستخدم  
المكر، والإلهام مفتاح الأمور الإلهية، وهذا يرد  
أبو حيان أن يقرر سبق الفكر المركز فينا على كل  
حركة إدراك، بل لعلنا أراد أن نقول سابقاً برجسون  
وشوبنهاور إن الإدارة، والبصيرة، والتصور أنواع  
من المكر، بها ندرك الأشياء، والجدير بالملاحظة  
أن هذا الفكر الذي عناه أبو حيان يتناول مختلف

شؤون المعرفة ومظاهرها الجمالية الماثلة في  
البدية، والإلهام، والتدوق وما تسلسل عن عوالم  
النفس الداخلية، فهو يروي عن شيخه أبي سليمان  
قوله: «الكلام ينبت في أول ميادنه أما عن عمو  
البدية، وإما من كد الروية، وإما أن يكون مركباً  
مبهماً»، «وعيب عمو البدية أن تكون صورة العقل  
فيه أقل، وعيب كد الروية أن تكون صورة الحس فيه  
أقل».

ومن هنا فإن قيمة الفن وحديثها في منظار  
أبي حيان النوحدي، إنما تأتي من كونها إحدى  
نتائج الفكر، والذائقة الجمالية تعمل لتحلية  
وإبرار المكرة، وبذلك فإن ترقيش المخطوطات  
بالرسوم والخطوط هو عمل فني تكاملي، ويعمل  
التوحيدي على استكناه الإدراك الجمالي عند  
الإنسان واستجابات المرء لجماليات الأدب والفن،  
وفي هذا السياق يكتب إلى زميله مسكويه في رسالة  
الهوامل والسوالم: «ما سبب استعجاب الصورة  
الاحسنة؟ وما هذا اللوع الطاهر والنظر والعشق  
الواقع في القلب والصبابة المثمية للفتش والفكر  
لطارد للنوم والخيال المائل للإنسان؟ أهذه كلها  
من آثار الطبيعة، أم هي عوارض النفس، أم هي  
من دواعي العقل؟ أم من سهام الروح؟ أم هي  
حالية من العلل الجارية على الهذر». وهذا لأن  
التذوق الفني من الانجذاب والاندماج، والاتحاد  
بين المتذوق وبين المؤثر الفني، ذلك أن النفس تنزع  
عن الصورة الحميلة في الطبيعة مادتها فتستخلص  
جمالياتها مجردة، وتتحد فيها فتصير بياها مثما  
تعمل في المعقولات<sup>١٣</sup>، وفي هذا الإطار أورد أبو  
حيان «أن الهائم والطير تتصاغى إلى اللحن  
الشجي، والحرم الندي، وبهذا يركز على قضية  
الحس والشعور لإدراك الجمال، وهو موقف يدعو  
إلى فاعلية البصيرة مقابلة سببية البصر، وإذا

كان الحمال كما يعرفه لينتر، وكوران وباركر  
بأنه الوحدة مع التويع فاستمع إلى أبي حيان وهو  
يقرر هذا المس من قبل هؤلاء راسماً خطاً دقيقاً  
استطاعياً لم يعرفه الإغريق قبله وسقى به من  
جاءوا بعده، وأبو حيان يورد أحكامه على طريقة  
السؤال والحوار، وفي لبلة من لبلله الساحرة كهده  
الحادية والعشرين من الجزء الثاني - من كتاب  
الإصعاع والمؤانسة حيث سأل «لم يكن الغناء أحد  
وأطيب وأحسن وأعذب، إذا راسل [رافق] المغنى  
آخر؟» فقال «إن المسموع الواحد إنما هو بالحس  
الواحد، وربما كان الحس الواحد عطيلاً كدراً، فلا  
يكون لنيله اللذة به سطر وسوة ولدادة.. فإد  
ثنى المسموع أعني توحد النعم بالنعم قوى الحس  
المدرك، فقال مسموعين بالصناعة، ومسموعاً  
واحداً بالطبيعة والحس، لا يسفر بالواحدة  
والمناسبة والاتفاق إلا بعد أن يجدها في المركب».  
فهل كان أبو حيان يرمض بما نعرفه اليوم من عالم  
الصنمونياد؟ ثم استمع إليه يمول بلغة العالم  
القيسائي، والفيلسوف البصيري الذي يدرك  
بعقله، أو حسه، ثم يشي آخر من الحواس أو  
العقل، بل هو من عوالم الداخل الخمية فكلمنا  
قوى الحس باستعماله [المركب] لتتأ صاحبه بقوته  
حتى كأنه يسمع ما لم يسمع بحس أو فكر». ثم قال  
«هذا كله موهوب للحس، فما للعقل في ذلك. فإنما  
يرى العاقل تعريه دهشة وإريحية. وأهتر «أليس  
هذا يكاد أن يكون كلام الجمالين المعاصرين؟ وما  
هو بدرك تعتبره عن الانبساط ما عنى حوبه لدى  
تأمل الحمال أنه يرى نفسه في تساو مع العالم،  
ولنسمع أبا حيان يفرد بلغة العالم الجمالي الذي  
سبق عصره. «فلما أبررت الطبيعة الموسيقى في  
عرض الصنماعة بالالات، المهتاه وتحررت  
بالمناسبات التامة، والأشكال المثقة أيضاً، حدث

الاعتدال الذي يشعر بالعقل وطلوعه، وانكشافه، وانحلاله، فيهر الإحساس وبس الإناس، وتنق إلى عالم الروح والنعيم، وإلى محل الشرف العميم، فهل هذا الكلام يختلف عما أورده ((شوبنهاور)) في كتابه. (العالم كإرادة وفكرة) عن العبطة تأمل الجمال، أو ما ترجمه بمعنى الخلاص من شقاء العالم؟ ثم نراه يفرق بين المسموع والمبصر جمالياً والرسم فيقول: «لكن الفرق بين السمع والبصر أبواب كثيرة، أظن أن أشكال المسموع مركبة في سيط وأشكال المبصر ميسولة في مركب، ومعنى هذا أن الأذن تدرك توحيد المتنوع بينما العين تأخذ الشكل حملة».

وإذا كان أبو حيان التوحيدي قد تفرّد بهذه الرؤية الجمالية المتميزة، إلا أنه يتفق مع الحاحظ في بعض الاعتبارات الجمالية وهما يمثلان معاً الصورة الشوية للفكر الإسلامي. وقد وقف التوحيدي من مشكلة الجمال والفتح موقفاً طريفاً حين لمع فكرة النسبية في القول بالجمال أو القبح. وحين لمس أبو حيان الأسس التي يقوم عليها الحكم الجمالي بصمة عامة، ولعل أهم ما يؤكد هذا المعنى. قوله في كتابه الإمتاع والمؤانسة: «فأما الحسن والقبح، فلا بد من البحث اللطيف عنهما حتى لا يهوى فيرى القبيح، ومناشئ الحسن والقبح كثيرة، منها ما هو طبعي ومنها ما هو بالعادة، ومنها ما هو بالشرع ومنها ما هو بالعقل ومنها ما هو بالشهوة، فإذا اعتبرت هذه المناشئ صدق الصادق منها وكذب الكاذب، فكان استعماله على قدر ذلك».

ويحفل عز الدين إسماعيل - أبعاد هذه الرؤية الجمالية فيقول بهذا الصدد: «إن أبا حيان التوحيدي، يلمس هنا حمسة عناصر تشترك في تكوين الشيء الجميل، أولها العنصر الطبيعي، أو

لنقل الأساس الحسي، ثم العنصر الاجتماعي بالعادة، أو لنقل، الإحساس الاجتماعي، ثم العنصر الديني أو الأساس الديني [الشرع]، ثم العنصر العقلي، أو الأساس الفكري، ثم عنصر الشهوة، أو الأساس الجنسي<sup>(١٤٤)</sup>، وهنا ترى أن أبا حيان التوحيدي، قد حاول محاولة فلسفية واعية عندما جعل هذه الأبعاد الحيوية هي المكوّن الأساس للشيء الجميل، وذلك لأنها تضي عليه المسحة الشمولية، إلا أنه قد جانبه الصواب عندما جعل البعد الشهواني [الجنسي] أساساً عضوياً من أسس الجمال، مع مساوئه بالأساس الشرعي، إن هذا لا يصح عند الأسوياء. وإن صحّ فإنما يصح عند المرضى، والمرضى هنا حضارياً، وذلك لأن الجنس كممارسة حياتية هو بمثابة وظيفة بيولوجية (حيوية)، وذلك من أجل حفظ النوع البشري، ضمن إطار من الشرعية عبر الزواج الشرعي لتكوين كيان أسري باسق، أما إذا كان الجنس مجرد وسيلة لإشباع النهم الشهواني عند الإنسان، من أجل التلذذ والإنتهاء، مثل الحيوانات فلا وألف لا، ولا يعني هذا إننا ننكر البعد الجنسي [إذا كان ضمن النسق الشرعي] في تكوين القسمات البارزة للمنظومة الجمالية، ولعل هذا راجع إلى أن أي وظيفة تتم في إطار إسلامي يعت، تُعد من أبعاد الجمالية الإسلامية الحقّة.

وعلى الرغم من ذلك فإن أبا حيان لا يففل هذا، المبدأ الجمالي العظيم، ذلك الذي عناه كاسط، نظرية السامي أو الجليل (Sublime) في كتابه نقد العقل الخالص، فقال أبو حيان: «ما هو أكثر تركيباً فالحسن أقوى على إثباته، وما هو أقل تركيباً فالعقل أخلص إلى داته». ويصدد تأمل الجمال، والمكوت فيه، دون التفكير عن مصدره، وتركيبه، وهو ما عناه كاسط بقوله عن إدراكنا الجمال أنه يتم دون

تفكير (SANS CONCEPT)، وفي هذا يقول أبو حيان: «الإحداث وهي الذات الإبداعية. الوقوف على إثباتها يُفني عن البحث عن ماهياتها». ثم اقرأ ما يقوله بصدد النوع والفرع. أو الكلية الجزئية بصدد تذوق الجميل لجماليه وحلاله، وغوصه على أعماق الخلجات الفكرية في جو هذا الموضوع: «الكلّي مفتقر إلى الجزئي لا لأن يصير بديمومته محفوظاً بل لأن يصير بتوسطه مجدداً، والجزئي مفتقر إلى الكلّي لا لأن يصير بتوسطه موجوداً، بل لأن يصير بديمومته محفوظاً»<sup>١٢١</sup>.

وفي ضوء ما تقدم يكون أبو حيان قد طالعنا بنظرية الحسي والمعقول في الأشياء الحسية والمعقولة، وكأنه يوظف لنظرية عمانوئيل كانط في السامي والجليل، بشكل يدعو إلى الإعجاب، سابقاً في ذلك مفكر ألمانيا وفيلسوف (العقل الخاص) بمئات السنين على الرغم من توفر أشياء استاتيكية لكانط، وبعد أبو حيان عن أجوائها إلا أن للمعبريات أفقاً به تتجاوز الأمكنة والأمان وتدخل في المناخ المطلق، فلقد تكلم أبو حيان عن التمام فعرّفه بقوله: «بلوغ الشيء الحد الذي ما فوقه إفراط، وما دونه تقصير»، ثم نقل عن أبي سليمان كمادته في إرجاع الكلام إلى سواء، وذلك حول التمام والكمال، فقال: «التمام أليق بالمحسوسات، والكمال أليق بالأشياء المعقولة، لذا يقال: ما أتمّ قامته وما أكمل نفسه»، وللتوافق بين ما رآه كانط، ورأه التوحيدي نذكر بأن الجميل ما أحدث انبساطاً في نفوسنا، فأفرحها والجليل ما أحدث خشوعاً وخوفاً في أعماقنا، بسبب اعتراض النفوس، وقصور أذهاننا عن بلوغه لذلك فالجميل قد يوافر لدى الحسيات، والجليل لدى الذهنيات. وهذا ما عناه أبو حيان، ولكنه ترك الباب مفتوحاً أمام المحققين لأن العرب لم تعرف هذا قبلاً<sup>١٢٢</sup>.

ومعنى ذلك أن الإبداع الجمالي عند أبو حيان، إما هو منبثق من العلاقة المتبادلة بين (الطبيعة) كقوة إلهية وبين (الصناعة) كقوة بشرية، فالطبيعة التي تتقبل آثار النفس وتتمثل لأوامرها محتاجة إلى الصناعة التي تستلم من النفس والعقل، كما أن الصناعة تعمل على محاكاة الطبيعة والهرب منها، ويورد مثالا في الموسيقى. يقول في كتابه المقابسات: «الموسيقار إذا صادف طبيعة قابلة ومادة مستجيبة وقريحة مواتية وآلة متقادة. أفرع عليها بتأييد العقل والنفس لبوساً مؤنفاً وتأليفاً معجبا، وقوته في ذلك تكون بمواصلة النفس الناطقة، فمن هنا احتاجت الطبيعة إلى الصناعة لأنها وصلت إلى كمالها من ناحية النفس الناطقة بواسطة الصناعة الحادثة»<sup>١٢٣</sup>.

وفي هذا السياق الجمالي، ربما التفت أبو حيان إلى قضية المحاكاة التي عنها ارسطو في كتابه (البوطيقل) من أن الفن تقليد للطبيعة، لذلك فإن أبو حيان يرقى بأن الطبيعة فوق الفن. وأن الفن يتشبه بالطبيعة. وأن هذه الطبيعة محتاجة إلى الفن احتياج الكلّي إلى الجزئي، وأن الشكل الجمالي يدرك بالبدئية، التي هي قدرة روحانية في جيلة بشرية، فهو بذلك ينزع منزع العرفانيين الغنوصيين الذين يعيلون الإدراك إلى المصدر الله، لكن أبا حيان يقرر بلغة الجماليين المعاصرين تقريراً جازماً بأن تذوق الجمال أساسه المراجعت المعتدل لدى المتذوق، وانسجامه مع تناسب أعضاء الشكل الجميل وأحزانه، بسائر هيئاته. وأن الشيء في الطبيعة يجب أن يلائم الصورة التي قبلتها الطبيعة من النفس، وإلا عدت الصورة منحرفة عما في النفس من الكمال، ويعرض إلى كلام مسكويه أن شرط المادة التي يصنع منها الشيء الفني لغاية هي الجمال، هو نفسه شرط المادة التي



أصبح الجمال عند أبي حيان التوحيدي نوعان هما: جمال مثالي موضوعي يوصل إليه بالعقل المحرد المستدير بالعلمة الأولى، لا بالحواس القاصرة المضلة. ولهذا فهو جمال مطلق ثابت غير متغير ولا حتى نسبي، وجمال مادي يتوصل إليه بالحواس، ولهذا فهو نسبي شرطي متغير، خاضع للمتغير الاجتماعي، وتابع للمعادات والتقاليد المحلية والطبائع البشرية، ولتقريب الجمال عن القبح في هذه النسبية فإنه يربط الجميل بما هو نافع وخير من غير أن يفصل عن الغاية الروحية العليا للجمال، فالخير الأمثل والجمال هو إدراك الجمال المطلق كلي الجمال<sup>(١٢)</sup>. ومن هنا يمكن لنا أن نؤكد حقيقة منهجية، مفادها أن دراسة - المعطيات الجمالية - لأبي حيان في الإمتاع والمقابسات والهوامل، والرسائل إنما تؤدي بنا إلى الحكم بأن هذا الأديب الفيلسوف، الفنان، قد سبق عصره، ومن شأنه أن يذهب من ناحية (( علم الجمال )) كواحد من واضعي أسس هذا العلم في تاريخ الفكر، وأنه رسم قوانين ما سماه الإغريق بالاستطيقا، ولم يبلغوا به ما بلغ أبو حيان التوحيدي بهال. بل إن أبا حيان وضع أسس هذا العلم قبل أن يرسمه بومغارتن (BAUMGARTEN) في القرن الثامن عشر. وأدرك أبو حيان بثقافته الجمالية، وموهبته الخارقة نظام الطبيعة، ومراتب إدراك الإنسان، فكشف عن قوانين الصور الجمالية في الكون، ومن حيث هي تعبير عن ناموس الطبيعة المهيبة، مقارناً بين الجمال في الفن البشري، وفي الطبيعة، وتجاوز شكل القبح والحسن، إلى أفق أعلى، إذ يكون القبح جميلاً فنياً، والحسن كذلك، ورد ذلك إلى أصول في النفس، والشهوة والطبيعة، والعادة، والشرع. والعقل كما سبق القول - جامعاً بين

تصنع منها الطبيعة صورة مطابقة للنفس، لأن الطسمة مفتتية آثار النفس وأفعالها فهي تعطي الهولي [المادة] والأشياء الهيولانية صوراً بحسب قبولها، وعلى قدر استعدادها، وتحكي في ذلك فعل النفس في الطبيعة<sup>(١٣)</sup>.

إن أبا حيان كفنان وعالم معاً، يمزج ما بين الإنسان والطبيعة ليجعل لها عقلاً واحداً في صنع الفن. وتأدية الصورة الجميلة شأنه في ذلك شأن أ فلاطون في إضافة الإنسان إلى الطبيعة لدى الإبداع الجمالي، غير أن أبا حيان يتجاوز بمقريته خطوط الكثيرين من علماء الجمال، ويتناول إزاء المفهوم الرياضي للتناسب في الجميل، المفهوم الصوري للربط ما بين ذائقة الإنسان النابعة من العقل، والروح، والنفس - كما سبق أن قرر - ويلمح على أن الطبيعة ذات فاعلية علمية، مصيرية في تكوين الأشكال عن وعي وتصميم ناشدة الكمال أن الطبيعة إنما تعمل من المادة على تحويل الناس في الرحم، العطر في الأنف، والزرق في العين، والجهوة في الشعر، وبحسب قبول الهولي [المادة] الموضوعية لها فإنها لا تقصد الصور الناقصة، بل تقصد ابدأ - الأفضل، والنفس إذا رأت صورته حسنة متناسبة الأعضاء في الهيئات، والمقادير، والألوان، وسائر الأحوال، موافقة لما أعطتها الطبيعة مقبولة عندها، اشتاقت إلى الاتحاد بها فترعنها من المادة، واستثبتتها في ذاتها وصارت أياها<sup>(١٤)</sup>.

وبهذا لا يفرق أبو حيان بين عقل الإنسان وعقل الطبيعة بصدد صنع الجميل، فالطبيعة تقدم النموذج الذي صنعت به مادة، والإنسان يقوم بصنع الحميم من المادة نفسها، فإذا شيء ثابت يصدر عنهما وهو ذلك النموذج أو تلك الصورة، ولدا

الرياضي والفيلسوف، والبسيكولوجي والاستاطيقي، في شخصه الخطير<sup>(١)</sup>.

إن فنية العدد الذي رسم له فيثاغورث عمارة فلسفية، وجعل منه الفنوصيون، والصوفيون رموزاً مقدسة، خصّوها بها الواحد، والسبعة، والعشرة، والعدد تسعة عشر، إنما تحتم علينا دراسة وتحليل ملامح وآفاق هذه الأطروحات في الجماليات الإسلامية، كما جاءت بادية عبر محتوى وسياق النتاج الفكري. لاثنين من أعظم مفكري الإسلام، إبان عصور التألق الحضاري لأمتنا الإسلامية - وهما أبو حامد الفزالي، وأبو حيان التوحيدي - وفي الواقع لقد كانت هذه الأطروحات بمثابة منطلقات أساسية للنقد الإجمالي، والعبور الحيوي إلى علم جمال إسلامي بعد ضرورة حتمية، مادام النص الإبداعي المنتج - وفقاً للتصور الإسلامي - خاضعاً لشروط الفكر المنتج - أي الفكر الإسلامي - مادام المبدع - الفنان - غير قادر على الانقسام العضوي عن شرطه الوجودي. التاريخي والثقافي، لكن الحديث عنها، يحتاج إلى العديد من الدراسات الاستكشافية، تلك الدراسات الواعية، التي سوف تضع البحث في مواضعه الصحيحة، نافذة إياه من الظل إلى النور ومن الغربة القريبة، إلى الموائمة - والأسلمة التأصيلية - الأصلية<sup>(٢)</sup>، ومعنى ذلك أن المعطيات الجمالية لمفكري الإسلام قد ضمنت تحقيق روح الرغبة الدائمة عند الإنسان المسلم - وهو يقطع رحلة الحضارة - في التقدم والسعي نحو الأحسن، وأن يكون هذا التقدم والأحسن ليس في الكم فحسب بل في الكيف أيضاً، وفضلاً عن ذلك فامت تلك المعطيات في نفس الوقت بتوفير مستوى

لائق للإنسان في الحياة، وهو الأمر الذي حدد الجمال أكبر أسرار الجاذبية في الحضارة الإسلامية، حيث حافظ على المثل الأعلى للحياة سليماً أمام بناء تلك الحضارة. وجعل من مجتمع المسلمين أمة فاضلة<sup>(٣)</sup>.

### المحور الرابع: الجمال في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

عند رصد الملامح البارزة لمفهوم الجمال في منظور الفكر الإسلامي المعاصر إبان الحقبة المعاصرة من تاريخ عالم الإسلام، منذ فجر ما يسمى النهضة الإسلامية الحديثة، فإنه لا بد لنا أن نختار معطيات بعض مفكري الإسلام المعاصرين التي تجسد أبعاد الوعي بأهمية الجمال. ولعل أهم من تطبق عليه مؤشرات هذا الملمح من مفكري الإسلام المعاصرين اثنان. محمد إقبال (فيلسوف) النيات الإسلامية، ومالك بن نبي (مهندس الحضارة الإسلامية). ومرجع هـ، هو أنهما يعدان - ولا ريب - من أعظم مفكري الإسلام المعاصرين - فضلاً عن الحياة الإسلامية - بالحيوية والنماء.

فلقد حاول هذان المفكران من خلال ثقافتهما الإسلامية المفعمة بالأصالة القرآنية وتأكيد الذاتية الحضارية، فضلاً عن استيعابهما الموضوعي لكل الاتجاهات والتيارات الفكرية السائدة في العصر، التي استوعبا معطياتها بعد افتتاحهما الحضاري على الآخر، مما أضفى على النسق الثقافي لهما طابعاً حضارياً، تبلورت أبعاده عبر معطياتهما الفكرية، التي اتسمت بأنها فكر واع وفلسفة استيعابهما ديناميكية ويمكن أن نصفها بأنها نزعة ثقافية أصيلة، ولعل في هذا ما ساعدهما على أن

من تصور ظنّي خاطئ لمكانه الإنسان في الكون، همتوا وهم أحياء. وقُضي عليهم أن يكونوا هلاكاً مجسداً، وبلاءً مصبوباً على ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم. وعليتهم الأمم الأخرى وأنزلتهم عند منزلة السائمة، تَمَتَّهْن أدميتهم ونستولي على ثرواتهن وخيراتهن دون أن يحرك ذلك فيهن ساكناً من أنفة وعزة. وهم بعدما ظلموا، إنما هم الذين ظلموا أنفسهم حين استهانوا بها وازدروا ملكاتها. وهل هناك من عمل وقف له هذا المصكر الواعي بهوم أمته وأدائها الشطر الأعظم من حياته أكبر من أنه دعا إلى الإيمان بالحق تعالى؟ لكن هذا الإيمان لا يعني نكران الذات الإنسانية ونفيها، بل دعمها كحقيقة متفردة قادرة على إثبات نفسها والبرهنة على قدرتها الأصلية في التعبير العملي على ملكاتها التي أودعها الله فيها<sup>(١)</sup>.

إن الملامح البارزة لفلسفة إقبال، الذي جسّد طموح الأمة الإسلامية عبر فلسفة الذات، التي تستطيع الأمة الإسلامية أن تبذل من حلال قنوتها المتنوعة. فكرها الذاتي وثقافتها الذاتية، ومن ثم يتسنى لها تقديم تصورها الفريد للتغيير الذاتي - على حدّ تعبير عماد الدين خليل - حيث يقول في هذا الصدد: «أما التغيير الذاتي فقد طرح القرن الكريم حده الإيجابي بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد/١١)، وطرح حده السلبي بقوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نَفْسَةً أَنْفُسَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الأنفال/٥٣). وهو تغيّر يمتد إلى المساحات كافة، وسائر المكونات النفسية الأساسية: العقلية والروحية، والجسدية. وكل العلاقات والبنى الداخلية مع الذات ومع الآخرين، حيث تمكن الإنسان المسلم والجماعة المسلمة من مواجهة التاريخ<sup>(٢)</sup>.

يقدم رؤية فكرية نائية ذات استعادة حقة من معطيات المناهج العلمية المعاصرة. حيث تبلور ذلك في مجالتيهما لكل الإنكاليات الحصارية والقضايا الحياتية، التي تتصل اتصالاً عضوياً بالكيان الإسلامي المعاصر وجودياً وحضارياً. ولكل هذا كان الجمال حقلاً خصباً جاءت قسماته البارزة، ولسانه الخلابة ضمن محتوى وسياق معطياتهما البحثية في هذا المضمار. كما يؤكد ذلك المعطى الثقافي والنتاج الفكري لهما، ولعل هذا يشي بأن الجمال - وخصوصاً في البعد التنظيري - قد نال عناية هائلة من قبل مفكري الإسلام عبر العصور. وهذا لأن الجمال مقوم حيوي من مقومات الحضارة.

١- الدكتور محمد إقبال (١٢٨٩هـ -

١٣٥٨هـ = ١٨٨٢م - ١٩٢٨م)

لعله من الضروري منهجياً، قبل معرفة معالم موقف إقبال الحضاري من الجمال - أن نتبي نظرة عامة على الإطار العام لفلسفته التي اتسمت بأنها فلسفة إسلامية ذاتاً وموضوعاً. وذلك لأنها احتوت على دعوة صادقة لبعث حضاري جديد للأمة الإسلامية في أرجاء العالم كله من مشرقه إلى مغربه. إن محمد إقبال إذا كان قد دعا لفلسفة إسلامية أساساً، فإن السبب في ذلك أنه وجد أن فكرنا الإسلامي الأصل يعدّ معبراً عن أبعاد لا نهاية لها قابلة للثراء بحيث يستطيع هذا الفكر الإسلامي أن يستوعب كل الثقافات والحضارات على مر العصور<sup>(٣)</sup>. ولهذا يعتبر محمد إقبال من أبرز دعاة الإصلاح، فضلاً عن كونه شاعر إسلامي محرّك للهمم. وبلغت للعزم والثقة بالمسعى بين قووم مضى عليهم ردها من الرمن انكروا فيه ذواتهم، وخصموها مع الوجود انطلاقاً

وإذا كان هذا هو شأن إقبال الفيلسوف المجدد، والمفكر الواعي، فيما ترى ما هو شأن إقبال الشاعر؟ وللإجابة عن هذا التساؤل، يمكن القول بأن النتاج الشعري لإقبال كان مترعاً باللمسات الجمالية الحية. وتؤكد ذلك في غير قليل من شعره. حيث يمتزج الشعر بالفلسفة، ويمكننا أن نلمس بصورة واضحة، أنه يصوغ أفكاره - أو بالأحرى تجاربه الفلسفية - في أبيات من الشعرا ولكنه عندئذ لا يعطيك تجربة فلسفية ذهنية، وإنما يعطيك تجربة ((عناها)) في شعوره وانفعل بها وجدانه وجاشت بها نفسه، فعبر عنها في نسق منغم موزون، ولم يعبر عنها بالنثر - كما يصنع في الأحوال الأخرى - لأنها ليست تجربة ذهنية يعبر عنها بالنثر، ثم إن له - إلى جانب ذلك - شعراً خالصاً... تحرر من جفاف الفكر ومن قيد الذهن وانطلق في حفة وطلاقة يعبر عن حرارة الوجدان، وهو في معظم حالاته يعبر عن تصور مسلم، وإن شئت هذا التصور أحياناً أخلاقاً من تصورات صوفية هندية وغير هندية، تخرج به قليلاً أو كثيراً عن التصور المستقيم للإسلام، وأشد ما يروعه من الفكرة الإسلامية الصافية، وأشد ما تنفعل به نفسه كذلك. هو ((الحركة الحية)) في كل شيء في هذا الوجود، وشيء آخر من الفكرة الإسلامية الصافية يروعه كذلك وتنفعل به نفسه، هو ((النفس الإنسانية))<sup>(١)</sup>.

ولقد تبلورت المعالم البارزة لمذهب إقبال في الجمال وأبعاده في مقدمته الحيوية لديوان (غالب مصور) إذ يقول: «إذا نظرنا في تاريخ الثقافة الإسلامية فإننا نرى أن الفن الإسلامي، فيما عدا العمارة ((الموسيقى والتصور بل الشعر)) لما يولد، أعني الفن الذي يقصد إلى أن يتخلق الإنسان

بأحلاق الإسلام. وبالتالي بمد الإنسان بالهام لا ينقطع ((أجر غير معنون)) ثم يحقق له خلافة الله في الأرض<sup>(٢)</sup>. إن هذه رؤية حصارية صدرت عن إقبال تجاه الجمال. فالجمال لا بد له من أن يسهم في تحقيق التوارثية والتعاضدية الحقّة في حياة الإنسان. ولا يوجد في تاريخ البشرية قاطبة دين له وجهة إنسانية سمت بالإنسان نحو المكانة العالية. غير الإسلام وحضارته ونظمه وإطاره الجمالي. وإقبال لا ينادي بفصل الفن بكافة فروع ومجالاته عن الحياة والإنسان. فأقبال يدعو الناس إلى الذاتية والشخصية المستقلة. ويرى في هذا المجال. أي مجال الفن، أن الفنان الحق يمد خلافاً مبدعاً. وليس مقلداً. إن الفن عنده يمكن أن يدعو الناس إلى المثلى العليا<sup>(٣)</sup>.

وفي ضوء ذلك المنطلق نرى أن الجمال عند إقبال ليس من عوامل الإعاقه للذات بل هو الذي يبعث في الذات الإسلامية القوة. ويحمل الأمانى والأمال ويبعث فيها الحرارة والعشق إلى الترقى، ويعبرها من أصفاد الأوهام، ويخلصها من قيود التردد والخوف. ومثل هذا الجمال هو الذي يشقه إقبال ويدعو إليه فتأتي عصره. هالشعر إذا كان لإجزاء الوقت والمنمة العابرة فلا كان ولا كانت أوزانه<sup>(٤)</sup>.

#### الدين والضم والتدبير والخطب

والشعر والنثر والتحرير والكتب

- إن تحفظ الذات هذي فالحياء بها

أو لم تطق ذاك فهي السحر والكذب

- كم أمة تحت تلك الشمس خزيت

إذ جانب (الذات) فيها الدين والأدب



ومن هنا نستطيع أن نقول، إن فلسفة إقبال المعتمدة على بحث ذات الأمة، ومحاولة النهوض بها في معركة البقاء البشري، إنما هي فلسفة مرنكرة على مقوماتها الحضارية ومعاصرها الإسلامية التي حوت العلم والجمال المتناغمين مع روح الإسلام، الذي يُلهم العلم والجمال، بل والحق في أن واحد، أما العلم وإن كان خارجاً عن نطاق - أو حتى إطار هذه الدراسة - فهو يستلهم قانون التطور، وأما الجمال فيُستلهم بالشوق، وهو الحركة الشعورية، أي برسم لوحاته الفنية بالألوان والنغمات الحماضية المشعة، وكل ذلك يتبلور ناصعاً عبر معارض الجمال، وأما الخلق فيتمثل أصابع المكارم التي تجد نهايتها الحتمية، في ذي الأسماء الحسنى، وسوف نجد في هذا التصوير الروائع تعاصد الكماليات الإنسانية العقلية والشعورية والسلوكية، وهو ما يسم فكر إقبال في كثير من مناحيه وأهدافه.

وبالخلاصة هي أن الجمال بمفهومه الرحبة، ولسانه الحية النابضة بالحياة والشفق، فقد احتل حائلاً كبيراً من الصفحات المشرقة، التي حلت بأدبية على خارطة الفكر الحضاري لنيسوف الذات الإسلامية (محمد إقبال)، ولعل مرجع ذلك هو أن الجمال المترجم بالرؤية الإيمانية، هو الذي يعطي للحياة في طلال الإسلام نوعاً من التكامل، فضلاً عن الاستجمام وفقاً لتصور الإسلام ليكون والحياة والإنسان.

## ٢- المفكر الإسلامي (مالك بن نبي ١٩٢٢-

١٩٢٢هـ-١٩٥٥-١٩٧٢م)

يعدّ مالك بن نبي من الطرّاز لنادور من المنكرين الدين تجبهم الأمم، وهي تجنّار مرحله التحول الحضاري، التي عالماً ما تتسم بأنها مرحلة صراع حاد بين القديم والحديث، أو ما يسمى

بالأصالة والمعاصرة، ولهذا كان بن نبي ممكراً إسلامياً هذا، جاءت معطياته الفكرية متبعة بكل القيم الإسلامية، التي صاغت يوماً ما، وعلى هدي القرآن الكريم وعطاء السنة النبوية الشريفة، وسلوكيات المسلمين المتجسدة لهذه القيم الإيمانية الحقّة، حضارة باسقة، تعتبر من أرقى حضارات الكون، وذلك لأنّ الجمال يشكل عاملاً حيويّاً في تشكيل معالم البناء الحضاري للأمم التي تتنكر لدور الجمال الفاعل في الحياة.

إن الأبعاد الحيوية لدور الجمال في صياغة العملية الحضارية، تبدو واضحة على خارطة فكر مالك بن نبي، الذي يمكننا، وبكل الموضوعية، أن نضفي عليه طابعاً من الحيوية الحضارية، وذلك لأنه يعتمد في المقام الأول على التحليل التاريخي الدقيق، من خلال اعتماد المعادلات الرياضية، التي تبلور القسّمات البارزة لهذا الفكر الحضاري، حيث إنه قد استفاد في هذا الإطار، من دراسته للهندسة الكهربائية في فرنسا.

وتتبلور هذه الاستفادة عبر محاولة مالك بن نبي شرح تكوين الحضارة، ومعرفة دور الذوق الجمالي في تحديد اتجاه الحضارة، كما ذهب إلى ذلك محمد فتحي عثمان، في مقالة له حملت عنوان: (( كيف نتحقق لنا حضارة إسلامية معاصرة ))<sup>(٩)</sup>.

يؤكد المنظور النفسي لمعطيات مالك بن نبي في السياق الجمالي بأن ملامح هذا المنهج التحليلي قد جاءت في كتاب (شروط النهضة) (مشكلة الثقافة)، وكذلك جاءت أيضاً في مقاله الموسوم بـ (دعائم الثقافة)، الذي نُشر على صفحات العدد الأول من ((مجلة الثقافة العربية)) التي تصدر في ليبيا، ومن هنا نرى أنّ البصمات الحيّة لهذا المنهج التحليلي، قد انعكست انعكاساً واضحاً على

دراسة مالك بن نبي. لدور الجمال الفاعل في عملية التكوين الحضاري العام للمجتمع عبر رؤيته التحليلية، لدى حيوية هذا الدور البارز، من حلال تلك المعادلة الرياضية: مبدأ أخلاقي بالإضافة إلى ذوق جمالي ينتج حضارة<sup>١٧٠</sup>. إن هذه المعادلة، تؤكد وبلا ريب على أن الذوق الجمالي هو المبدأ الثاني الذي يحدد اتجاه الحضارة، فهو الذي يطبع الصلات الاجتماعية بطابع خاص حيث إنه يصفي على الأشياء الصورة التي تتفق مع الحاسة الجمالية والذوق العام من حيث الألوان والأشكال، فإذا كان المبدأ الأخلاقي يقرر الاتجاه العام للمجتمع بتحديد المواقف والغايات فإن ذوق الجمال هو الذي يصوغ صورته وهنا وجه آخر للفرق بين العلم والثقافة، فالأول ينتهي علميته عند إنشاء الأشياء وفهمها بينما الثانية تستمر في تجميل الأشياء وتحسينها<sup>١٧١</sup>.

ومن هنا، يمكن القول - وفقاً للصورة التالية - نبي - بأن تذوق الجمال، هو أحد، بل أبرز العناصر العضوية الحية التي تتكون منها الثقافة، فعناصر الثقافة عند مالك بن نبي هي:

- العنصر الأول: الدستور الخلقي.
- العنصر الثاني: الذوق الجمالي.
- العنصر الثالث: المنطق العملي.
- العنصر الرابع: الصناعة بتعبير ابن خلدون «TECHNIQUE»<sup>١٧٢</sup>.

وفي ضوء هذه الرؤية الفريدة، فإن الذوق الجمالي يُعتبر بمثابة الأساس العضوي الثاني، الذي تقوم عليه الثقافة. ولذا فالقيمة الجمالية يجب أن يُنظر إليها خاصة من الزاوية الحضارية، فهي تسهم في خلق نموذج إنشائي متميز، يهب الحياة نسقاً معيناً، فالانفعال الجمالي بالأشياء

يمنح حركة العمل دفعا وإدما وتُبعدت التفتيرات الإيجابية العديدة في السلوك والحدة فاستعير الجمالي الخارجي الذي حدث بعد الثورة الصيفية مثلاً كان - كما يقول ابن نبي - قد دَوَّد الحياة في الصين بمثير فعال وبدافع إنشائي، ووضع أساساً للتربية الشعبية وأدع دوحاً رفيعاً وحركة حديدية خلّاقة للقيم الاجتماعية.. والمنحة التروية التغيرية التي تهبطها القيم الجمالية لا تتأتى بواسطة الأدوات الفنية فحسب، وإنما يمكن نشع من خلال سائر أوجه النشاط<sup>١٧٣</sup>. إن مالك بن نبي يرى -أيضاً- أن الجمال الموجود في الإطار الذي يشتمل على أنوار ونصوات وروائح وحركات وشكال هو الذي يوحي للإنسان السوي بأفكار يطبعها بطابعه الخاص من الذوق الجميل أو السهاجة القبيحة. فالذوق الجميل الذي ينطبع في فكر الفرد يجعل الإنسان يجد في نفسه نوعاً إلى الإحسان في العمل متوخياً للكرام من العادات.

وفي ضوء هذه الصورة الحضارية للجمال، يمكن القول بأن شجيرة الجمال يجب ألا تقتصر هيكلها الخاصة على المسرح والموسيقى أو الشعر، ولكن يتعين أن تثبت في سائر وجوه النشاط حتى في طريقة زراعة الكرنب والبصل بترية أحد الحقول، وأن تكون كل وجوه الحياة مصطبغة بالحباب الجمالي وذلك لأن الجوانب القبيحة تنعكس سلباً في النفوس، وهي في الوقت نفسه تنكاس وتحلف في الثقافة، همتلاً - كما يقول مالك بن نبي - «عندما نشاهد خرقاً في كساء أحد المسؤولين، يحب أن نشعر بوجود خرق في ثقافتنا، وعندما نسمع صوتاً ناشراً كضوضاء أنواق السيارات التي ترعد صاحبة في شوارعنا أحياناً، يجب علينا أن نحس بوجود تمزق في ثقافتنا، وبانهلاك يتم عن حمق أو عن وعي ضد أسلوب حياتنا وتحد لسلوكنا».

فالمجتمع الذي ينطوي على صور قبيحة لا بد أن يظهر أثر هذه الصور في أفكاره وأعماله ومساعيه، إن بعض القيم الأخلاقية كالاحسان مثلاً تمثل في نظر مالك بن نبي - صورة نفسية للجمال<sup>(١٠)</sup>.

نكل هذا، رأينا أن مالك بن نبي يعبر الجمال، عاملاً فعالاً في بناء الحضارة وإضفاء طابع من الحيوية عليها. ولكي يدعم مالك بن نبي أصالة هذا المد الحضاري يسوق مثل هذا الحوار الذي يحدث دتما بين الرجل والمرأة فيقول: «ما من حوار شعر بين الرجل والمرأة منذ آدم وحواء عليهما السلام - سواء أكان ذلك في صورة رمزية ترمز بها بعض الإشارات أم كان في صورة لغوية تنطق بها بعض الكلمات. إلا والمرأة تحاول أن تظهر من خلال الحوار في مظهر الجمال بينما الرجل يحاول أن يتحلى له دائماً مظهر القوة»<sup>(١١)</sup>.

وفي هذا السياق نرى أن هناك مجتمعات يتحدد ساطها الاجتماعي على الدوافع الجاهلية بدرجة أكبر، وهناك مجتمعات يتحدد نشاطها الاجتماعي على الدوافع الأخلاقية قبل غيرها من الدوافع، فالثقافة الإسلامية مثلاً تقدم الأساس الحلقى، بينما الثقافة الغربية تقدم الأساس الجمالي، ولا يعني هذا أن الثقافة الإسلامية تعتمد عنصر الجمال وإنما صبغة في مكان آخر في سلم القيم، فكل ثقافة تتضمن عنصر ((الجمال)) وعنصر ((الحقيقة))، غير أن عبقرية أحدهما تجعل محورها الجمال بينما الأخرى تفضل أن يكون محورها ((الحقيقة)). فالثقافة الغربية قد ورثت ذوق الجمال من التراثين الإغريقي والروماني، أما الثقافة الإسلامية فقد ورثت الشغف بالحقيقة من بس ميراث الفكر الإسلامي، والدوافع ان الاهتمام الجمالي في كلتا الثقافتين

الغربية والإسلامية مختلف عن الآخر في فلسفة مالك بن نبي للجمال ونظرة لمضمون قيمته، أكثر من الاختلاف الناتج عن درجة اهتمام كل ثقافة بالجمال وقيمه. فالفران الكريم وحديث الرسول (صلى الله عليه وسلم)، قد حفلا بالاهتمامات الجمالية، وكذلك الحضارة الإسلامية، إلا أن فلسفة الجمال في المنظور الإسلامي لم تكن لتنفصل عن القيم الروحية والمعايير الأخلاقية، وهذا غير وارد في فلسفة الجمال في المنظور الغربي الذي يبدو فيه الانفصال بين الجمال والأخلاق واضعاً<sup>(١٢)</sup>.

ومن هنا ناني حيوية دور الجمال في الحياة، كما اقره مالك بن نبي، وذلك لأن المقدرة الحلاقه مرتبطة دائماً بالانفعال الجمالي. بل إن مقدرة الفرد على التأثير مرتبطة أيضاً ببعض مقاييس جماليه، فمن المعلوم مثلاً في ميدان التجارة والصناعة على السواء أن الصنف الرديء لا يباع والقيمة الجمالية، يجب أن يُنظر إليها من الوجهة الغربية فهي تسهم في خلق نموذج إنشائي متميز يهب الحياة نسقاً معيناً واتجاهاً ثابتاً في المايح بفضل ما وهب من أذواق وتناسب جمالي<sup>(١٣)</sup>، ولذا فإن المطلوب في تصميم الثقافة المربية لكي تساهم في التغيير أن تتضمن عنصر الجمال الذي يمكن كما يقول مالك بن نبي: «أن نلاحظه في نفوسنا وأن يتمثل في شوارعنا وبيوتنا ومفاهيمنا... مسحه الجمال نفسها التي يرسمها مخرج رواية في منظر سينمائي أو مسرحي. يجب أن يتبرنا أقل نشاط في الاصوات والروائح والالوان، كما يتبرنا منظر مسرحي سيء الأداء، إن الجمال هو وحه الوطن. فلنحفظ وجه الوطن وتطوره بترية الإحساس بالجمال».

والخلاصة أن إدخال قيم الجمال تربوياً في

تصميمنا الثقافي وتربيتنا المدرسية مطلب حيوي  
لثقافة ((نهضوية)) ولتعليم الحضارة<sup>(١١)</sup>.

ولقد حدد مالك بن نبي ملامح دور الجمال في  
بناء الثقافة حيث يقول: إن مجموعة اللبنة التي  
تكوّن المجتمع تتخذ بالضرورة شكلاً معيناً بصورة  
معينة تكون ميزة لهذا المجتمع بالنسبة للمجتمعات  
الأخرى. وهذه الميزة شكلية أو بعبارة أخرى جمالية  
بحيث يتبادر لنا المبدأ الثقافي الثاني في المجال  
الجمالي، وهذا ليس فحسب من الناحية الشكلية  
بل من الناحية الوظيفية لأن قيام مجتمع على  
صورة معينة يضع على كاهل أفراد وعلى مسؤوليته  
التمسك بذوق جمالي معين يطبع أسلوب حياة  
معينة، وعند الأفراد سلوكاً معيناً بحيث يقوم  
تفاعل بين أسلوب الحياة في المجتمع وسلوك الأفراد  
فيه بصعة متبادلة بحيث إذا حدث في أسلوب  
الحياة شعور ما قد يبدل سلوك الأفراد، وإن حدث  
في سلوك الأفراد انحراف ما، يفتأ هامه أسلوب  
الحياة في المجتمع ليعدله طبقاً لأهداف المجتمع  
ولغاياته الشافية. فمثلاً تدخل محمد (ﷺ) في  
تغيير أسلوب الحياة الجاهلية كلها، فهذا هو  
التفاعل بين أسلوب الحياة في المجتمع وسلوك  
الأفراد فيه بحيث هذا يعدل ذاك إذا اقتضى  
الحال. وهذا التفاعل هو الثقافة مع مراعاة شروط  
الحياة الواقعية في المجتمع وتدخلها في هذا التفاعل  
فمن الطبيعي أن المجتمع الذي اجتمعت لبنةاته،  
بعضلب المبدأ الأخلاقي وتكوّن صورته لتدخل  
الذوق الجمالي حتى في الأشياء التي ربما يبعدها  
العقل عن تدخل الذوق الجمالي، ففندما رأى عمر  
(رضي الله عنه) إنساناً يصلي على الشكل الذي لم يكن  
يرضاه الجميع فقام للتعديل وقال كلمته المشهورة،  
يا أحي أفسدت علينا صلاتنا، وهنالك أكثر من

حديث يدل على اهتمام الثقافة الإسلامية بهذا  
الجانب الشكلي المنتمي للذوق الجمالي في كفة  
وضع الرأس بين الذراعين بمقدار معين، حتى لا  
يشبه الكلب في نومه ونحن ركزنا على هذا الجانب  
لما درى من أهمية في الحفاظ على شخصية المجتمع  
وأصالته ولقلة الاهتمام به عندنا

بناء على ما سبق، نرى أن التوجيه الجمالي في  
مجتمعاتنا، إنما يقصى أن يتصم أوله المبدأ  
الأخلاقي كمحور تراعيه التربية الجمالية. فإذا  
كان التوجيه الجمالي في الثقافة الغربية مثلاً لا  
يمنع من تصوير الجسد العاري، فإن القيمة  
الأخلاقية المستمدة من الإسلام لا ينبع للتربية  
الجمالية أن ينهج هذا النهج. وإذا كان الرزي  
النسائي في المجتمع الأوروبي يكتشف عن جماليات  
الجسد عبر موضوعات مختلفة. فإن جمالية الري  
الإسلامي لا تتجاوز مبدأها الأخلاقي. كما أن  
الفنون وكل هور التوجيه الجمالي والتربية  
الجمالية لا بد أن تنهض بهذا المبدأ الذي هو أساس  
في بناء الفرد والمجتمع. لكنه من ناحية أخرى قد  
تصاحب بعض الممارسات الأخلاقية سلوكيات  
جافة قد تتنافى والذوق العام، وهنا تؤدي التربية  
الجمالية دور التصفية والتلطيف الذي ينبغي  
مراعاته في التصميم الثقافي<sup>(١٢)</sup>.

إن ملامح دور الذوق الجمالي في البناء  
الحضاري، كما يراه مالك بن نبي طبقاً للمنهج  
النسقي لتصوره الحضاري - تقتضي منا محاولة  
معرفة أبعاد رؤيته حول دور الجمال في الأرمه  
الحضارية، التي يمر بها العالم الإسلامي المعاصر.  
حيث تعدد أسبابها العضوية، ما بين اقتصادية أو  
اجتماعية، يأتي على قمته الأخلاق، كما إننا نراه  
وبطبيعة الحال يقرن معها الجمال وذلك لأن



الحياة في مجتمع معين قبل أن تتأثر بالمثقفين والصناعات أي الجانب المادي ((الاقتصادي)) من الحضارة تتخذ لها اتجاهات عامة ولوبا شاملاً ليعملان تماصيهما مرسطة ارتباطاً عضوياً لا ينفصم عوامه الوطنية، المبدأ الأخلاقي، ويدور بحمال السامع في هذا المجتمع وكما سبق القول فإن التحدد الحري الصارم لدور الجمال في نظر مالك بن نبي، يؤكد ويصدق على أن تدور الجمال عامل أساسي في سلامة التوجه الحضاري من عدمه . ومعنى ذلك أن غياب القيم الجمالية عن التوجه الثقافي معناه انقاص في الفعالية، فكما أن سبب التطليل القدرة تؤثر على سلوكه فإنها في الوقت نفسه تحلق شعوراً سلبياً في نفسية المجتمع. وبالتالي فالمصنوع الجمالي كما يؤثر في بناء فكره المرد، يؤثر في بناء وكرامة المجتمع أيضاً، ولهذا ينبغي أن تتحلى قيمة الجمال في كل الطواهر ولا تنسجها كدورنا في الموسيقى وفي الملبس والعباد وأصناف الصناعات والخطاس . وطريقة تنظيم بيوتنا ونمستط والأثاث، وألصق أختنا ونطيف أرجلنا، وهذه هي مهمه لتقافته المربية فسند رما يكون النماطة متطورة، نحتها مترعة بالبذور الجمالية التي تنمو في وحدان الناس لسلوكياتهم لتصبح قابلاً عاماً تنصع له مختلف أوجه النشاط الاجتماعي .

بعد كان مالك بن نبي يرى وبكل الموضوعية، أن الجمال له دور فاعل في عملية التكوين الحضاري العام والخاص للمجتمع الحضاري، الأمثل الذي كان يتصوره. وذلك لكي يتاح لآلهة الإسلامية الحروب من مآزرها الحضاري الراهن، ولذا فإن اتجاه الحضارة عند مالك بن نبي، يتحدد مساره الطبيعي عبر ذلك التمازج العنصري الحي فيما بين عنصرين بارزين، أولهما: المبدأ الأخلاقي، الذي

يضيء على واقع المجتمع درجة إنسانية بحتة في سلوكياته، وثانيهما: الذوق الجمالي، الذي يضيء على واقع المجتمع مسحة جمالية خلابة تحله ينشد مواطن الجمال، في كل تصوراته لأبعاد عملية الاندفاع الحضاري الشامل، الذي كان يتصوره مالك بن نبي لأمة الإسلامية، وذلك حتى ييسر لها الانطلاق نحو لحظات التمكين الحضاري الفعلي، ومن هنا يرى أن اتجاه الحضارة - وفقاً لتصوير مالك بن نبي - لحمة المبدأ الأخلاقي وسداه الذوق الجمالي، من دراسة الجمال كان لها وضعية بارزة على خارطة فكر مالك بن نبي، وذلك لأنه اعتبر أن السوق الجمالي عامل أساسي من عوامل بحث الأمة الإسلامية بحثاً حضارياً، ولن ينسئ لها هذا إلا بعد الاعتقاد من رتبة هذا التحمل الحضاري، الذي عم وطلم كل سهل ووادي في حياتنا الإسلامية الراهنة، وكيف لا والاسلام هو دين الجمال المفعم بالقيم الجميلة.

والخلاصة هي أن الحضارة الإسلامية، كانت في واقعها التاريخي، تولي الجمال بأفاقه الرحبة عناية فائقة، فلما نجد لها نظيراً عند غيرها من الحضارات في هذا المصمار الحيوي، ولعل هذا هو الذي جعلها تميز جميع الحضارات في نظرتها للجمال، وحبر شاهد على مصداقية هذه الحقيقة هو هذه الإفراقات الجمالية الإسلامية التي تؤكد أصالة هذه الحضارة قبل دخولها في هذا النفق المظلم لدورة الانحطاط والافول. وبالتالي انعكست بصمات هذا الأفول الحضاري، على كل مناحي الحياة الإسلامية، ومنشط الإنسان المسلم ومنها بطبيعته الحال الجمال، الذي كان له وضعية بارزة في المنظور الإسلامي، مما يجتم علينا العمل الحاد على عودتنا إلى واقعنا الإسلامي المعاصر، فهل نحن فاعلون؟



٦٩. أ.د. محمد السعيد جمال الدين - محمد إقبال وموقفه من ((وحدة الوجود)) - حولية كلية التربية والقانون والدراسات الإسلامية العدد الحادي عشر - عامه قطر ص ١٧٦.

٧٠. أ.د. عماد الدين خليل حول إعادة تشكيل العقل المسلم كتاب الأمة (٤) ص ١١٠.

٧١. أ. محمد قطب - منهج الفن الإسلامي ص ١٨٤.

٧٢. أ.د. عبد الوهاب عزام - إقبال (شعره وفلسفته) - ص ٢٠٨.

٧٣. أ.د. محمد عاطف العراقي - المرجع السابق - ص ٣٦.

٧٤. أ.د. نجيب الكيلاني - إقبال الشاعر الناصر ص ٧١.

٧٥. أ.د. محمد كمال جعفر - التنصص والحيوية في الفلسفة الدينية لإقبال - مقال من كتاب (محمد إقبال فضاء مجتازة) ص ٤٩.

٧٦. أ.د. محمد فتحي عثمان كيف مضى لم حصاره إسلاميه معاصرة مجلة الفيصل العدد (٤٢) ص ٢٦.

٧٧. أ. مالك بن نبي شروط النهضة ص ٥٤.

٧٨. أ. أمينة بشيكيو مفهوم الحصار عند مالك بن نبي وازبول تويش ص ١٢٠.

٧٩. أ. مالك بن نبي المرجع السابق ص ١٢٢.

٨٠. أ.د. علي القريشي التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي (منظور ترموزي لقضايا التغيير في المجتمع المسلم المعاصر) ص ١٩٦.

٨١. أ. مالك بن نبي المرجع السابق - ص ١٣٩.

٨٢. أ.د. علي القريشي المرجع السابق - ص ١٩٦-١٩٧.

٨٣. أ. مالك بن نبي المرجع السابق ص ١٥١.

٨٤. أ.د. علي القريشي المرجع السابق ص ١٩٩-٢٠٠.

٨٥. أ. مالك بن نبي مشكلة الثقافة ص ١٥٩.

٨٦. أ.د. علي القريشي المرجع السابق ص ١٩٧-١٩٨.

٨٧. أ. مالك بن نبي - دعم الثقافة العربية (اللبنية) العدد الأول ص ١٩.

٨٨. أ.د. علي القريشي - المرجع السابق - ص ٢٠٠.

٨٩. أ.د. أسعد السحمراني - مالك بن نبي مفكرًا صلاحياً - ص ١٥٦.

٩٠. أ.د. علي القريشي - المرجع السابق - ص ١٩٧.

٩٠. أ. جميل عطية إبراهيم مفهوم الفن والجمال عند مفكرتي وفلاسفة الإسلام - مجلة اهاف عربية العدد رقم (١٤) السنة الثانية ص ٤٢.

٩١. د. سر تدين اسماعيل الأسس الجمالية في النقد العربي ص ٣٠-١٣٥.

٩٢. د. علي شلق العقل في التراث الجمالي عند العرب - ص ١٠٠.

٩٣. د. محمد عماره المرجع السابق ص ٢١٠.

٩٤. د. محمد كمال جعفر المرجع السابق - ص ٢١٤.

٩٥. د. علي شلق المرجع السابق ص ١٩١-١٩٢.

٩٦. د. محمد عماره - المرجع السابق ص ٢١٢.

٩٧. د. محمد عبد الهادي البوريدة العاطفة عند القراني مجلة العربي العدد رقم (٢٥١) ص ٥٢.

٩٨. د. علي شلق المرجع السابق ص ١٩٢.

٩٩. د. علي شلق المرجع السابق ص ١٩٣-١٩٤.

١٠٠. د. عبد الفتاح رؤاس قلعي المرجع السابق ص ١٥.

١٠١. د. جميل عطية إبراهيم - المرجع السابق ص ٤٤.

١٠٢. د. علي شلق المرجع السابق ص ١٩٦-١٩٧.

١٠٣. د. عبد الفتاح رؤاس قلعي المرجع السابق ص ١٧-١٨.

١٠٤. د. علي شلق المرجع السابق ص ١٩٨-٢٠٠.

١٠٥. د. عبد الدين اسماعيل المرجع السابق ص ١٣٨.

١٠٦. د. علي شلق - المرجع السابق ص ٢٠٠.

١٠٧. د. علي شلق المرجع السابق ص ١٩٨-٢٠٢.

١٠٨. د. عبد الفتاح رؤاس قلعي المرجع السابق ص ١٧.

١٠٩. د. علي شلق المرجع السابق ص ٢٠١-٢٠٢.

١١٠. د. علي شلق - المرجع السابق ص ٢٠٢.

١١١. د. عبد الفتاح رؤاس قلعي المرجع السابق ص ١٨.

١١٢. د. علي شلق المرجع السابق ص ٢٠٢.

١١٣. د. عبد الفتاح رؤاس قلعي المرجع السابق ص ٢٣.

١١٤. د. إبراهيم أحمد العدوي وآخر المرجع السابق ص ١١.

١١٥. د. محمد عاطف العراقي الشاعر محمد إقبال وفصيلة

المجدي مقال من كتاب (محمد إقبال فضاء

مختارة) ص ٢٥.

- (١). اتفاق الأئمة في الفقه الإسلامي لفاسفة الجمال والفن. د. محمد كمال جعفر - مجلة المسلم المعاصر العدد الحادي عشر الكويت دار البحوث العلمية - السنة الثالثة - رجب شعبان رمضان ١٤٢٧هـ - يوليو - أغسطس سبتمبر ١٩٧٧م.
- (٢). أثر العقيدة في منهج الفن الإسلامي. د. مصطفى عبيد - بيروت - دار الإشراف للطباعة والنشر ١٤٢٠هـ ١٩٩٠م.
- (٣). الأئمة، الجماليات في النقد العربي. د. عز الدين إسماعيل الصاهرة - دار الفكر العربي - ١٣٩٤هـ
- (٤). الإسلام والفنون الجميلة، د. محمد عمار - بيروت دار المشرق ١٤١١هـ ١٩٩١م.
- (٥). الإسلام والنوعي الحضاري، د. أكرم صياء العمري جدة دار المارة للنشر والتوزيع ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- (٦). إيفال الشاعر الناصر، د. نجيب الكيلاني بيروت مؤسسة الرسالة.
- (٧). أقبال شعره وفلسفته، د. عبد الوهاب عزام - بيروت الدار العلمية
- (٨). تاريخ الحضارة المصرية (العصر الفرعوني)، د. عبد العزيز صانح المحدث الأول القاهرة مكتبة النهضة لمصرية
- (٩). التعبير الاجتماعي عند مالك بن نبي (منظور تروبي لقضايا التغيير في المجتمع المسلم المعاصر)، د. علي القرشي - القاهرة الزهراء للإعلام العربي ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م.
- (١٠). لحاظ المنطقي في فلسفة الغزالي، د. محمد عبد الستار بصار حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة قطر العدد (٤) - الدوحة ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.
- (١١). حديث الجمال في القرآن الكريم، د. السيد رزق الطويل محله: المصلح العدد (١٢٨) الرياض دار الفصول الثقافية السنة الرابعة - د. النجدة ١٤٠٠هـ أكتوبر (تشرين الأول) نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٨٠م.
- (١٢). حديث عن الجمال في الإسلام، د. عماد الدين خليل الموصل مكتبة (٣٠) تموز ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م.
- (١٣). الحضارة العربية الإسلامية، د. إبراهيم أحمد العدوي الكويت مؤسسة الشراع العربي ١٤١٥هـ ١٩٩٥م.
- (١٤). حول إعادة تشكيل العقل المسلم، د. عماد الدين خليل
- كتاب الأمة (٤) - الدوحة - دراسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ١٤٠٣هـ ١٩٨٢م.
- (١٥). دعائم الثقافة مالك بن نبي محله النفاة العربية العدد الأول طرابلس العرب المؤسسة العامة للنشاعة السنة الأولى د. الصدفة د. الحجة ١٣٩٢هـ - نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٧٣م.
- (١٦). الشاعر محمد إقبال وقضية التحديث، د. محمد عاطف العراي مقال مستل من كتاب (محمد إقبال فيساند محارده) إعداد د. خالد عباس أسدي - القاهرة مكتبة مدبولي - ١٤٠٥هـ ١٩٨٤م.
- (١٧). شروط النهضة مالك بن نبي - ترجمة الدكتور عبد الصبور شاهين دمشق دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١٣٨٩هـ ١٩٦٩م.
- (١٨). الجماليات في القرآن الكريم، د. د. بدر حمدان الظاهر حدة دار المارة للنشر والتوزيع ١٤١٧هـ ١٩٩١م.
- (١٩). العاطفة عند الغزالي، د. محمد عبد الهادي أبو زيد مجلة العربي العدد رقم (٢٥١) الكويت وزارة الإعلام شوال ١٣٩٩هـ أكتوبر (تشرين الأول) ١٣٧٩هـ
- (٢٠). العقل في التراث لحماية من العرب د. علي شلق بيروت دار المدى للطباعة والنشر ١٤٠٦هـ ١٩٨٤م.
- (٢١). الفن الإسلامي د. محمد عبد العزيز مرزوق - القاهرة المعارف الشعب (٣٠) القاهرة مؤسسة لست للنشر ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م.
- (٢٢). الفن والتوحيد، د. إسماعيل راضي الماروفي محله المسلم المعاصر العدد (٢٤) الكويت دار البحوث العلمية السنة السادسة د. الصدفة د. الحجة ١٣٩٩هـ - معرم ١٤٠١هـ أكتوبر نوفمبر ديسمبر ١٩٨٠م.
- (٢٣). فنون التصوير الإسلامي في مصر، د. حسني الشاشا القاهرة دار النهضة العربية ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م.
- (٢٤). الفنون الزخرفية الإسلامية في مصر قبل الفاطميين، د. محمد عبد العزيز مرزوق القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م.
- (٢٥). القيم الحضارية لرسالة الإسلام، د. محمد فنيحي عثمان، الرياض - الدار السعودية للنشر ١٤٠٣هـ ١٩٨٢م.
- (٢٦). مالك بن نبي مفكر إصلاحاً، د. أسعد السمعرائي ط ٢ بيروت دار التفاسل للنشر والتوزيع ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.



حميل عطيه إبراهيم مجلة افاق عربية العدد رقم  
(٤) السنة الثانية ديسمبر (كابون الثاني) - ١٩٧٦م.  
(٣٢) منهج الفن الإسلامي، محمد قطب - المطبعة لرابعة -  
بيروت - دار الشروق - ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.  
(٣٣) النبض والحبوبة في الفلسفة الدينية لإقبال، د. محمد  
كمال جعفر - مقال مستل من كتاب (محمد إقبال  
قصائد مختارة) إعداد: د. خالد عباس أسدي -  
القاهرة مكتبة مدبولي ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م.  
(٣٤) الوسطية العربية (مذهب وتطبيق)، د. عبد الحميد  
إبراهيم - القاهرة - دار المعارف - ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤م.

(٣٧) محمد إسماعيل وموقفه من وحدة الوجود، د. محمد  
السعيد حماد الدين حولية كلية الشريعة والقانون  
والدراسات الإسلامية - العدد الحادي عشر - الدوحة  
جامعة قطر ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣م  
(٣٨) مدخل إلى علم الحمال الإسلامي، عبد الفتاح رواس  
فلحجي - دمشق دار قتيبة ١٤١١ هـ - ١٩٩١م.  
(٣٩) مشكلة التماثل، مالك بن نبي - ترجمه الدكتور عبد  
الخبور شاهين - دمشق دار الفكر للطباعة والنشر  
والتوزيع ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩م  
(٤٠) مفهوم الحصار عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي،  
سمه تشيكو الحزائر المؤسسة الوطنية للكتبات -  
١٤١٠ هـ - ١٩٨٩م  
(٣١) مفهوم الفن والحمال عند منكري وفلاسفة الإسلام.



# قضية اختيار شريكة الحياة من منظور فكر علم الاجتماع والمنهج الإسلامي

د. موسى شلال  
جامعة الإمارات العربية المتحدة - العين

أهمية وخطورة اختيار شريكة الحياة،

الخيارات والاختيارات،

نواجه بالخيارات والاختيار بين الأشياء، ملايين المرات في حياتنا. ونواجه في اليوم الواحد بعدد لا يحصى من الخيارات. ويبدأ الفرد عامة في اتخاذ خياراته منذ الولادة الأولى التي يستيقظ فيها عند صباح كل يوم. وأول هذه الخيارات هو عندما نسال أنفسنا ونحن ما زلنا على السرير متى نهض من الفراش؟ وتدخل في هذا الخيار عوامل كثيرة ومختلفة هي التي تحدد في النهاية قرار القيام من على السرير. من ذلك عامل الزمان والمكان. وتكون تلك اللحظة هي بداية السعي اليومي. والذي يدخلنا في دوامة كبيرة من الخيارات والاختيارات حتى نضع رؤوسنا ثانية على مخدة الفراش في نهاية ذلك اليوم.

تكون بعض هذه القرارات من الخطورة بالمكان لتأثيرها المباشر والكامل على بقية أيام حياتنا. ويزداد أهمية وخطورة الاختيار للأشياء التي تلازم الشخص الممر كله. وقد تنفق على ان أقل القرارات أهمية وأقلها خطورة توجد في ذيل قائمة الخيارات وتكون أهم المرات وأكثرها خطورة في القائمة. ومما لا شك فيه أن اختيار شريكة او

ومما لا شك فيه تداخل العديد من العوامل التي تؤثر بشكل مباشر في خياراتنا واختيارنا. ويعتبر الزمن من أكثر هذه العوامل أهمية على الإطلاق في أيامنا هذه. ويأتي بعد ذلك الكثير من العوامل المهمة الصحة والدين والعمر والتعليم والوضع الاجتماعي. وتبنى في كثير من الأحيان القرارات الشخصية على مثل هذه العوامل. وقد

شريك الحياة يأتي أول هذه القائمة، وتكمن بحظوظه والأهمية هنا في الارتباط الوثيق بهذا لشريك. فإما هذا الاختيار لهذا الشريك لا تمحى بأي شكل من الأشكال وتلازمنا حتى آخر أيامنا. حتى إذا لم نسمر هذه العلاقة وحُكم عليها بالانتهاء بسبب الطلاق أو الموت أو الانفصال. فيحرص المجتمع الإنساني وبشكل دقيق أن يفرق بين الأشخاص حسب نجارتهم حتى ولو كانت شخصية. ويشارك في ذلك المجتمعات الإنسانية كلها تقريباً باختلاف أنواعها الثقافية. فيوصف الفرد بحسب حبايراته الشخصية التي احتارها مثلاً مروج وغير متزوج. وتلازم هذه الصفات الأشخاص المعنيين حتى آخر أيامهم أو حتى بعد أن يموتوا ما ينامسهم باختيار شريك آخر جديد. ووصف المجتمع الفرد الذي طلق بالمطلق أو الخلع. ويصبح الشخص الذي فقد الشريك بالموت في نظر المجتمع إرملاً أو أرملة. ويظل ذلك الشخص الذي اختار الانفصال زوج أو زوجة في نظر المجتمع حتى اختيار شريك آخر.

ويظل آثار هذا الاختيار الأول عالقة بأصحابها حتى آخر أيام حياتهم. ليس فقط من حيث الصفات التي يحملونها بل أيضاً من حيث تحمل تبعات هذه العلاقة أيضاً. وتقرض هذه العلاقات سمات مادية واجتماعية وروحية تعب على الشخص الصام بها وذلك حسب قوانين المجتمع المعين. وفي حالة عدم القيام بهذه التبعات فإن القانون عاقب المخالفين بعقوبات كثيرة ومتعددة. حصل إلى عزل الفرد من مجتمعه وحبسه في مؤسسات بمعنى إعادة تأهيله حتى يصبح مواطناً صالحاً في مجتمعه. نخلص من هذه المقدمة أن

اختيار الزواج واختيار الشريك يعد من أخطر القرارات التي يتخذها الفرد في حياته. وعلى ذلك يجب على الأفراد التأني والتفكير ملياً قبل الإقدام على هذه الخطوة المهمة والخطيرة في حياتهم. وفيما يلي سوف أسعرض أهم العوامل التي تزيد من فرص الاختيار وتلك التي تقلل من فرص الاختيار في قضية اختيار شريكة الحياة.

### عوامل مهمة في عملية الاختيار لشريكة الحياة،

تتداخل عوامل كثيرة في اختيار شريكة الحياة. ولا يوجد مدخل مفرد يحدد كل عوامل الاختيار التي تدور في رؤوس الذين يقدمون على الزواج. وعندما نحلل هذه العوامل، نجد أنها تنقسم إلى قسمين رئيسيين، يضم القسم الأول العوامل التي تزيد من فرص الاختيار، والعوامل التي تسهم بشكل كبير في التقليل من فرص الاختيار. ويسمى القسم الثاني العوامل التي تزيد من فرص الاختيار.

#### العوامل التي تقلل من فرص الاختيار:

تختلف عوامل اختيار شريكة الحناء باختلاف الأشخاص وبيئاتهم الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. وتفرض الثقافات والمجتمعات الإنسانية أنواعاً كثيرة ومتعددة من العوامل إما لتوسيع دائرة اختيار الروجة أو لتفلسل فرص الاختيار. ويتم ذلك لدوافع موضوعية لكل مجتمع إنساني حسب ثقافته وما تمليه عليه معتقداته، ويلتزم أفراد ذلك المجتمع بتلك العوامل دون تردد. فإذا أخذنا العوامل التي تقلل من فرص الاختيار، نجد أن هذه العوامل مفروضة على أفراد المجتمع في كثير من الأحيان، إن لم يكن في كل الأحيان، وقد لا تستطيع أفراد المجتمع السيطرة عليها.

فالشخص الذي يولد في أسرة غنية، مثلاً فقد حُكم عليه بخيارات معينة ومحددة في عملية اختيار شريكة الحياة ولا يستطيع الفكك من ذلك إلا في حالات قليلة ونادرة، والشخص الذي يولد لأب مسلم وأم مسلمة قد يفرض عليه هذا الوضع اختيارات لا يستطيع السيطرة عليها وبالتالي تقلل من فرص خياراته، كما تفرض علينا الأسرة والقبيلة في مجتمعاتنا العربية أن نلتزم بتقاليد معينة موروثه من أحيال مضت تحتم علينا اختيار أشخاص معينين لبناء المؤسسة الزوجية. وقد لا نستطيع التدخل في هذه التقاليد عند اختيار السريك الآخر. الشيء الذي يحصر الفرد في نطاق محدود ومعروف مما يضطره إلى استبعاد شرائح أخرى من المجتمع عند الاختيار. وقد تعددت الأسباب التي تدفع بعض المجتمعات إلى فرض مثل هذا الحصر. فتجد أن بعض المجتمعات السرقية المحافظة تود أن تحافظ على أصولها العرقية، وبالتالي فإنها لا تسمح لزوجات خارج العشيرة أو العائلة، وقد يكون السبب اقتصادياً حفاظاً على ثروة العائلة، ولذلك نجد الأسر تسعى حاهدة لمعرفة الخصائص الاجتماعية والاقتصادية للشريك الآخر قبل قبول طلب الزواج وقد يصل الحال أن يرفض الطلب إن كانت خصائص هذا الطالب لا تتوافق مع متطلبات العائلة، ولا يستطيع الأفراد في هذه الحالة تجاهل هذه الضوابط الاجتماعية التي تفرضها عليهم مجتمعاتهم، وقد يصل الأمر في مرات كثيرة إلى فرض عقوبات على الأفراد الذين لا يقصعون إلى هذه الضوابط، وقد تصل العقوبة إلى عدم قبول الشريك الآخر الذي تم اختياره من خارج نطاق العائلة، وقد يمانى أطفالهم في المستقبل من أنواع من العزل الاجتماعي، يصل في بعض الحالات إلى

حرمانهم من حق الجنسية. هذا بالإضافة إلى أن مثل هذا الاختيار من حارح البيئة الثقافية والاجتماعية يولد كثيراً من الصراعات داخل الأسرة الممتدة مما يضطر أحد الشريكين أن يتخذ بعض الحلول التي قد تكون ضد إرادته كنفraz الطلاق مثلاً. وقد يلجأ لعلاج الأمر سلباً وذلك بالتبعد عن هذه البيئة الثقافية التي نمرض عليه قرارات معينة دون إرادته. وهذا بالطبع يعني الحرمان من دعم الأسرة الممتدة لفترة من الزمان قد تطول وقد تقصر. ودل بعض الدراسات الاجتماعية في منطقة الخليج أن مثل هذه الزيجات بجانب أنها تضعف عملية التنسج لاجتماعه فإنها تأتي بأضرار كثيرة ومتعددة. مثل الاضرار النفسية والاجتماعية والتربوية التي تقع على الأطفال الذين يولدون لهذه الأسر. ونعري هذه الأضرار إلى الاختلاف الثقافي والاجتماعي الذي قد يسبب صهماً في لغتهم وفهمهم لتقاضهم المحلية مما يعرضهم إلى مواقف اجتماعية مضرة بهم. ودلت هذه الدراسات أيضاً أن هؤلاء الأطفال يتعرضون إلى مواقف استهزاء وتحقير من أقرانهم في المدارس والأماكن الاجتماعية العامة الأخرى. ومن العوامل الأخرى التي تحد من خيارات الفرد. تلك التي يتسبب فيها الفرد نفسه دون أن يكون مفروضة عليه، يبحث الفرد في هذه الحالة عن شريك آخر يتعلق بالعديد من الصفات الشخصية العالية التي يتحلى بها هو نفسه، فيكون الفرد في هذه الحالة قد صيق على نفسه فرص الاختيار، ويبحث الناس عادة عن أمثالهم من الشخصيات لاختيارهم شركاء لحياتهم، وقد تعاني هذه الفئة من الأفراد كثيراً في البحث عن التوائم الذي يماثلها اجتماعياً وثقافياً واقتصادياً وغير ذلك من الصفات الشخصية. وقد ينهي الأمر بهذه الفئة



أو تصيق دائرة هذه الصفات أصماداً على ثقافة الشخص نفسه.

### منظور الفكر الاجتماعي في قضية اختيار شريكة الحياة؛

يتناول هذا القسم من الورقة بعض إسهامات فكر علم الاجتماع في قضية اختيار الزوجة. فقد اهتم علم الاجتماع بالأسرة كثيراً وأفرد لها مساحة مرموقة من فكره إيماناً بأن الأسرة من أهم مقومات المجتمع وقد اهتمت بها كل المجتمعات الإنسانية قاطبة بمختلف ثقافتها، ويجب أن نضع في الاعتبار أنه لا يوجد إجماع على نظرية بعينها لها القدرة التامة في تفسير قضية اختيار شريكة الحياة، فقضية اختيار شريكة الحياة قديمة قدم المجتمعات الإنسانية. فقد شغلت كل المجتمعات الإنسانية تقريباً باحتلاف بيئاتها وثقافتها أسهاماً منها في تحديد وتنظيم علاقات الأفراد والجماعات وبناء مؤسساتها الاجتماعية. ولذلك فقد تنوع الفكر الاجتماعي وتباينت آراؤه مرات وانحدت مرات أخرى في تحديد أساسات اختيار شريكة الحياة. وسوف نستعرض هنا بعض أهم ما حاه من نظريات الاجتماعية حول هذا الموضوع الهام، نختار من هذه النظريات نظرية الموارد أو التوازن (Balance Theory)، ومن أشهر العلماء الذين ارتبطت بهم هذه النظرية (Fritz Heider)<sup>١٦</sup>، وتقول هذه النظرية إنه عندما يختار الفرد شريكة حياة تشاركه معتقداته وقيمه وأفكاره ومشاعره، فإن الغالب أن ينجم من ذلك علاقة زوجية تثل فيها التوترات الزوجية، وقد يستمتع فيها الطرفان بحياة زوجية أكثر سعادة من غيرهم بسبب توازن وتوافق هذه العوامل بين الشخصيتين، وقد أثبتت البحوث الاجتماعية في هذا المجال أن السمات التي يتشارك فيها الطرفان تؤدي إلى علاقات زوجية

الأكثر تواتراً ابداً ومطلوباً بدون رواج لآخر عمرهم، لانهم يبحثون عن الشخصية المثالية غير الواقعية. تصاف لهذه العوامل التي تملأ من احيار الروجة عامل اخر، هو العامل الديني. نجد في معاليم الاديان السماوية تحريماً لفتات معينة من الزواج. منها مثلاً تحريم الدين الإسلامي الزواج من المشركين أو المشركات. «ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن» (البقرة، ٢٢١). ويعد الدين المسعى كذلك من فرص الاختيار عندما يحرم الزواج من أبناء وبنات العمومة الأقربين، وتقوم الاديان السماوية بهذا التحريم للفتات المعينة حكمتها البالغة والاسباب كثيرة ومتعددة تنصب احياراً في صالح الأفراد جميعاً. بالإضافة إلى هذه العوامل التي تقلل من فرص الاختيار هناك أيضاً عوامل أخرى تتبع فرصاً أوسع لاختيار شريكة الحياة.

### العوامل التي تزيد من فرص الاختيار؛

تعد العوامل التي تدفع الفرد إلى اختيار شريكه حياته من دائره كبيرة من فرص الاختيار مهمة جداً. وقد تتغير هذه العوامل خلال رحله عمر الأفراد. فصغار السن من الشباب تستهويهم صفات شخصيه معينه ود تتعلق كثيراً بالرومانسيه، وقد تختلف هذه الحالة عند بلوغ الثلاثين أو الأربعين. حيث يبعث الفرد عن صفات أخرى تتعلق كثيراً بالوضوح والوعي. وتزيد هذه العوامل من فرص الاحياء؛ لأنها ليست ذات قيود وضوابط ترتبط بصوابه اجتماعيه معينه وبمنهج ديني معين او ناسبات عرقية معينة. إلا انها تدفع بالتخصص الى السحب عن شريكة حياة تتوافر فيها صفات مطلوبة لديه دون اعتبارات أخرى. وقد تتوسع

طبية وطويلة الأمد، وقد شملت هذه السمات العمر والتعليم والوضع الاقتصادي والاجتماعي والجنس والدين. وتؤكد هذه الدراسات أيضاً أن انجذاب شخص آخر يكمن في سلوك وسمات الأفراد الآخرين الذين يختارونهم، وإن كانت هذه السلوكيات والسمات قد تتجدد من خلال مستويات داخلية للعقل الباطني للأشخاص أنفسهم.

بلاحظ أن فكر هذه النظرية يعتمد على أن الباحث عن شريكة الحياة يبحث عن شريك مماثل له تماماً في كل الصفات والسمات الشخصية، أي يبحث عن الشريك المثالي. وقد يصعب في حالات كثيرة وجود مثل هذا التماثل الشخصي من شريك الحياة. كما أن هذه النظرية لا توجد بدائل أخرى يمكن أن تساعد في العثور على شريكة الحياة.

النظرية التبادلية هي نظرية التفاعل الرمزي (Symbolic Interaction Theory)، وأهم ما تمتاز به نظرية التفاعل الرمزي الاعتقاد بأن الناس تسعى للحصول على رموز معينة (مثل الكلمات والمعاني الإيعاءات والأشياء) التي تتوافق بما في عقولنا مع معان واستخدامات هذه الرموز حتى نستطيع فهم بيئتنا وفهم من حولنا بما في ذلك أنفسنا. وحسب ما جاء في هذه النظرية فأنت تعلم كيف نعمل وتتفاعل وتتكيف باستخدامنا لهذه الرموز. ونكون هذه الرموز عادة جزءاً من البيئة التي وجدنا فيها، فقد تمت تنشئتنا جميعاً على فهم وتقبل الزخم الهائل من الرموز التي يجب استخدامها في حياتنا اليومية، وقد استخدمت نظرية التفاعل الرمزي بكثرة في تفسير كيفية اختيار شريكة الحياة، وذلك من خلال تعلمنا لتقييم حالة من نود اختيارها شريكة لحياتنا من خلال هذه الرموز، وتعتقد هذه النظرية أن هذه الرموز هي التي تساعدنا في تحديد وتصنيف المعلومات المطلوبة، ومن ثم يتم

الاختيار لشريكة الحياة حسب ما نعطيه نحن من معان لسلوكياتنا الشخصية حول حياة الآخرين. وبلاحظ على هذه النظرية كذلك أنها لا تقدم مساعدات وحلولاً مباشرة للأشخاص الذين يبحثون عن شريكة الحياة. بل تركبهم يجمعون هذه الرموز وتحليلها ومن ثم القيام بعملية اختيار شريكة الحياة.

النظرية الثالثة هي نظرية التبادل (Exchange Theory)، والتي تعتبر من أكثر النظريات سمعية في تفسير أسباب عوامل الاختيار لشريك الحياة. وتركز هذه النظرية بشكل أساسي على مسألة الربح والخسارة في التفاعل بين الأفراد والجماعات. ويقسر بيير بلاو (Peter Blau)، أحد مشاهير علماء هذه النظرية، عملية التبادل بأنها تلك الاعمال التطوعية التي يقوم بها الأفراد ويكون دافعهم لذلك توقعاتهم للمردود الربحي الذي سوف يحضروه من الآخرين الذين يتفاعلون معهم. وتعتقد النظرية أن الناس في مجتمعاتهم يعملون على زيادة الربح وتقصان الخسارة في سلوكهم العام، وقد حددت النظرية أهم العوامل التي تكون مرغوبة لدى الزوج من زوجته، مثل المال والموهبة والحكمة والمشاعر الرقيقة، وتعتبر هذه النظرية أن كلاً من الزوج والروحة شريكان في مشروع استثماري واحد هو «الزواج»، فيدخل الزوج هذه الشراكة وهو يهدف الربح، ورأس ماله ما يملكه من خصائص شخصية ذات قيمة اجتماعية عالية، مثل المستوى التعليمي والوضع الاقتصادي والوضع الاجتماعي إلى آخر ذلك من الخصائص الجاذبة للطرف الآخر، ويتوقع الزوج بالمقابل من شريكة حياة المستقبل خصائص تتماثل مع خصائصه أو تزيد عنها ولكن لا يقل عن خصائصه بأية حال. فإن كان الرجل من اصول

الاجتماعي الكبير للأمة، والآن تناول المصدر الأول للمنهج الإسلامي.

**أولاً: القرآن الكريم،**

فقد شجع الله سبحانه وتعالى الراعيين في الزواج وطمانهم وشجعهم على الزواج حتى وإن كانوا فقراء، ووعدهم بأنه سوف يفتيهم من فضله. ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَانِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (النور: ٣٢). ويؤكد المصطفى ﷺ وعد ربه للشباب في هذه الآية بائفني بعد الزواج في قوله. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ (ثلاثة حقٌّ عَلَى اللَّهِ عَوْنُهُمُ النَّكَاحُ يُرِيدُ الْعَفَافَ وَالْمُكَاتَبَ يُرِيدُ الْإِذَاءَ وَالْعَارِي فِي سَبِيلِ اللَّهِ)<sup>(١)</sup>. وي زيد التأكيد عليه قول سيدنا أبو بكر الصديق الذي قال: (أَطِيعُوا اللَّهَ فَيُفَا أَمْرَكُمْ بِهِ مِنَ النَّكَاحِ يُنْجِزَ لَكُمْ مَا وَعَدَكُمْ مِنَ الْغِنَى قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾)<sup>(٢)</sup>. ويذكر المنهج الإسلامي الشباب غير المتزوج أن يعلموا أن أرزاقهم ليست بيد أحد، وأن رزقهم على الله وحده كما في قوله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ (الذاريات: ٢٢)<sup>(٣)</sup>. وهذا يتطلب من الرجل الذي ينوي الزواج أن يتحلى بدرجة عالية من الإيمان تجعله يقدم على الزواج بالرغم من عدم توفر كل احتياجاته المادية. وبدفعه على ذلك درجة الإيمان العالية التي تجعله يعتمد على ما قاله خالقه وقاسم رزقه المادي، كما ورد في القرآن الكريم كذلك ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرُّهَا وَمُسْتَوْدَعُهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (هود: ٦)<sup>(٤)</sup>. وهذه الآية تجعل من المؤمنين أكثر قبولاً بمسألة الغنى بعد الزواج، لأن نص الآية يمد المؤمنين بأنه سيكون هناك رزقهم للأسرة المكونة من شخصين (دائتين) الزوج

ومعينة ذات وضع اجتماعي مميز. فإنه يبعث عن تلك المرأة التي نمائله هذا الوضع الاجتماعي أو أن تكون في مكانة اجتماعية أعلى. وإن كان يحمل شهادات تعليمية عاسة فإن توقعاته من زوجه المستقبل أن تأتي بشهادات مثله أو تملوها. وكذلك الحال إن كان الرجل قد ورث ثروة كبيرة فإنه يتوقع من شريكة حياته أن تكون ذات مال وفير كذلك. وهكذا الحال في بقية الصفات والخصائص الأخرى، ويعتبر هذا الوضع أيضاً دوماً من الاستثمار في مشروع الزواج الذي يعني منه الزوج أرباحاً، وبالتالي فإن نجاح الزواج يتوقف على قيمة مدحلات الزوج وقيمة مدحلات الزوجة. فكلما كانت القيم عالية، كلما زادت فرص نجاح الزواج واستمراره. والعكس هو صحيح كذلك. وقد اتبعت هذه النظرية من قبل الآخرين لبساطتها. لأن خياراً، الناس في المجمع لا تنشط بالعائد المادي الذي يجلبونه من علاقاتهم مع الآخرين في محمعاتهم. وهناك كثير من القواميل الأخرى الكامنة في نفوسنا والتي يتعامل الناس مع بعضهم دون الانتظار لربح مادي يجنبونه، كما أن هذه النظرية لا تترك خيارات أخرى للبحث عن شريكة الحياة غير الربح المادي المتوقع.

### المنهج الإسلامي في قضية شريكة الحياة:

ينبع المنهج الإسلامي من مصدرين أساسيين، الأول من القرآن الكريم والمصدر الثاني من السنة النبوية. وقد تناول القرآن الكريم قضية اختيار شريكة الحياة وحاول تهتة الشباب إلى ذلك، كما تناولها الرسول المصطفى صلوات الله وسلامه عليه كثيراً بصورة مباشرة وحدد عوامل بعينها لاختيار شريكة الحياة. وذلك لأن المصدرين يؤكدان أن الأسر في الإسلام هي اللبنة الأولى في البناء

والروجة، ويعتبر الطفل الذي يكون نتيجة ذلك الزواج دابة ثالثة وهذا يعني أن هناك ثلاثة أرواق في الأسرة بعد ولادة الطفل الأول، ويزيد الرزق ويصبح أربعة أرواق بولادة الطفل الثاني، وهكذا، وعليه فإن الرجل أغنى وهو متزوج وبأطفاله حسبما جاء في منطوق الآية الكريمة السابق ذكرها، فيدعمه إيمانه القوي إلى الزواج وإنجاب الأبطال دون أن يحشى الفاقة، انتظارا لوعد خالقه، الذي قال في محكم تنزيله «إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ»، (آل عمران: ٥٠).

**ثانياً الأحاديث:** وقد عالج المنهج الإسلامي قضية اختيار الزوجة أيضاً في أحاديث المصطفى ﷺ، فقد تناولت بعض أحاديثه هذه المسألة، الحساسة والمهمة لدى قطاع كبير من الشباب المتقدمين على الزواج، وسوف نستعرض فيما يلي ثلاثة من هذه الأحاديث: يقول الحديث الأول: جاء في صحيح البخاري: **تَنْكِحُ الْمَرْأَةَ لِأَرْبَعٍ، لِحَالِهَا، وَلِحَسْبِهَا، وَلِجَمَالِهَا، وَلِدِينِهَا، فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ تَرُبَّتْ يَدَاكَ<sup>(١)</sup>**، يحدد هذا الحديث ضراحة أهم العوامل التي يجب أن تؤخذ في الاعتبار عند اختيار شريكة الحياة، فجمال المرأة مصدر من العوامل الشخصية المهمة في الاختيار لقوته الحاذية في اختيار الشريكة وأيضاً يقوي من مناعم الزوج بعد الزواج بحوزته وبالتالي يزيد من احتمالات نجاح الزواج واستمراره، كما أن عامل المال عامل هام في جذب الرجل نحو المرأة، كما أنه يقوي وضع الأسرة بتأمين مستلزماتها المادية الضرورية وغيرها في المستقبل وبالتالي يجعلها أكثر استقراراً، أما عامل الدين فهو يعني أن تكون المرأة متدينة، وهذا العامل أكثر أهمية من بقية العوامل السابقة؛ وذلك لأن المرأة ذات الدين يعني أنها تحشى الله وتتقيه كثيراً، وهذا ما يؤهلها

إلى أن تكون أكثر حرصاً على استمرارية أسرهما وإسعادها من غيرها من النساء. فتقوى الله تعنى الزوجة على تحمل الكثير من غنت الحياة الزوجية ويجعلها أكثر صبراً على زوجها وأبنائها، وهذا من شأنه أيضاً أن يجعل من الأسرة أكثر تماسكاً واستقراراً وقدرة على تربية الأبناء تربية صالحة فتتفهم بهم الأمة كلها، وبالتالي فإن عامل الدين أهم من العوامل الأخرى لأنه يعتبر زينة بزبد من جمال المرأة. وكذلك يكون عامل الدين قد شمل كل العوامل الأخرى المطلوبة من شريكة الحياة، ويذكر الحديث الثاني أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال **إِنِّي أَصْبِتُ امْرَأَةً ذَاتَ حَسَبٍ وَجَمَالٍ وَإِنِّهَا لَا تَلِدُ أَفَاتَزَوِّجُهَا؟** قال لا، ثم أتاه الثانية فنساء، ثم أتاه الثالثة فقال **تَزَوِّجُوا الْوُدَّ الْوُدَّ** فإني مكاشف بكم الأمم<sup>(٢)</sup>، يركز هذا الحديث على أحد أساسيات المنهج الإسلامي ألا وهي قضية الأمة الإسلامية. ويعتبر كثرة العدد من مقومات هويتها وغزتها بالإضافة إلى العوامل المهمة الأخرى. يدعو هذا الحديث المقبلين على الزواج أن يحتاروا المرأة الودود. وتتميز المرأة الودود بالخلق الحسن والمعاملة الطيبة التي تؤهلها لكي تكون عوناً لزوجها في تكوين الأسرة المتعاسكة التي يسودها الود والمودة. وتقوي هذه الصفات وحدة الأسرة وبالتالي تقوي من احتمالات استمراريتها وتخطي العقبات التي تتصدى لها، ويضيف الحديث الثاني صفة الولادة عند اختيار شريكة الحياة، وللولادة الأهمية على ثلاثة مستويات، المستوى الشخصي والأسري وعلى مستوى الأمة. يقول تعالى في ذلك: **وَالْيَسْرُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا** (الكهف: ٤٦)، وبالتالي فإن كثرة الأبناء زينة لوالدهم ولوالدتهم في الحياة الدنيا، وكثرة الأبناء من العوامل الضرورية في تأمين الموارد المالية للأسرة، إضافة



سوف نستعرض في هذا الجزء من هذه الدراسة كلاً من المنظور السوسولوجي في تفسيراته لقضية اختيار شريكة الحياة، وأيضاً منهج الدين الإسلامي في محاولة لمعرفة أي من المنظورين أكثر قدرة في تفسير قضية اختيار شريكة الحياة وأيهما أكثر قبولاً لدى الباحثين عن زوجة المستقبل.

يلاحظ من استعراض كل من المنظور السوسولوجي والمنهج الإسلامي أن كلاهما يهتم كثيراً بتكوين الأسرة، ولذلك يؤكدان أهمية الخطوات الأولى التي تسبق تكوينها، أي اختيار شريكة الحياة، ولا خلاف بين المنظور السوسولوجي والمنهج الإسلامي في ذلك، كذلك يلتقي كل منهما في أهمية الاختيار والأسس التي يقوم عليها هذا الاختيار، وسمى كل منهما أيضاً في تفسير العوامل المهمة والمختلفة التي يجب مراعاتها عند الاختيار.

ولكن يعلتلك المنظور السوسولوجي عن المنهج الإسلامي في أشياء عدة، منها أن الفكر السوسولوجي ومن خلال ما طرح من نظريات يصف الحالات التي نتجت عن بحوث ميدانية على محوئين في المجتمعات الغربية ومن قبل مفكرين غربيين، وبالتالي عكست اتجاهات تلك المجموعات الإنسانية التي جرى بحثها ومن ثم وضعها في شكل نظريات وتعميمها على جميع المجتمعات الإنسانية، وقد لا تتفق هذه النظريات ولا تنطبق على مجموعات بشرية أخرى في بيئات ثقافية مختلفة عن تلك الثقافات التي توجد في المجتمع الغربي، ولكن المنهج الإسلامي عكس ذلك، لأن المنهج الإسلامي قد مصدر من مصدريه الأساسيين، أولهما القرآن الكريم، والقرآن كلام الله وخالق البشر جميعاً سواء أكانوا في مجتمعات

إلى أن كثرتهم تؤمن تماسك الأسرة وعدم اضطرابها بسبب الطلاق مثلاً. وكثرة الأبناء تعد مطلباً من مطالب الرسول الكريم ﷺ تسليمياً كثيراً، لزيادة أفراد الأمة لحمايتها في الدنيا وإن تجعله يتباهى بكثرته بين الأمم الأخرى في يوم القيامة.

وقد جاء في شرح سنن أبي داود لهذا الحديث: «الودود هي التي تحب زوجها، والولود هي التي تكثر ولادتها، وقيد بهذين لأن الولود إذا لم تكن ووداً لم يرغب الزوج فيها، والودود إذا لم تكن ولوداً لم يحصل المطلوب وهو تكثير الأمة بكثرة النواذر».

وجاء في الحديث الثالث، عن جابر رضي الله عنه - أن النبي ﷺ قال: (عليكم بالابكار، فإنهن؟ أنتن أرحاما، وأعذب أفواها، وأقل خبا، وأرضى باليسر)'. ويحث هذا الحديث على اختيار الزوجة البكر التي لم يسبق لها الزواج قبل ذلك، وهذه صفة أخرى شاملة تجمع في طياتها سمات متعددة، مثل (صفة الولود التي ورد ذكرها في الحديث السابق. وأيضاً صفة الزوجة ذات الأخلاق المأصلة، فالمرأة هنا لطيفة في تعاملها لا تثير المشاكل لزوجها، عذبة الكلام فتكون مصدراً لطاقة دائمة تشح بها الزوج لتهوى عليه ما يلاقية من عنت خارج المنزل في سعيه لتوفير لوازم الأسرة المادية، يضاف إلى ذلك كله ما تمتاز به الزوجة البكر بالنقا والرضى بما يجود به زوجها حسب وضعه المادي، وبذلك تجنب الزوج من الوقوع في مشاكل مالية تفكر صموه وتهدد تماسك الأسرة وتجنبه كثيراً من المشاكل التي قد تسببها الزوجة الشرسة الشرهة التي لا ترضى بما قسمه الله للأسرة.

مقارنة بين المنظور السوسولوجي والمنهج الإسلامي

غربية أم غير غربية وسواء أكانت في الزمان العابر أم في مستقبل الأيام، أيضاً بصدر المنهج الإسلامي من المصدر الثاني وهو النبي محمد ﷺ الذي قال عنه ربه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» (النجم: ٢) <sup>(١٧)</sup> وهو رسول الله إلى كل البشر دون استثناء، وإن كانت النظريات السوسيولوجي قد بنيت على أبحاث على مجموعات مختارة من البشر في بقعة معينة من العالم. فإن المنهج الإسلامي قد صدر من خالق كل البشر في كل بقاع العالم دون استثناء، يضاف إلى ذلك أن خالق البشر ورسوله المبعوث رحمة للعالمين أدرك حاجة البشر من أنفسهم.

كما يختلف المنهج الإسلامي عن المنظور السوسيولوجي في أنه يضع خيارات لتسهيل عملية اختيار شريكة الحياة. ولكنه في نفس الوقت يحدد أفضل هذه الخيارات، أما المنظور السوسيولوجي فإنه يضع أطراً عامة دون تحديد لأوضاع تتناسب مع الشباب في الاختيار، فقد حدد المنهج الإسلامي أن ذات الدين هي الأفضل من بين الثناء، وأضاف إلى ذلك المرأة الدود والمرأة الولود والفتاة البكر، وتتميز هذه الصفات بأنها باقية ومستمرة كل فترات العمر لا يغيرها الزمان كثيراً، وحتى إن فعل فالتغيير غالباً سيكون إلى الأفضل، ووضع في نفس الوقت خيارات أخرى للشباب إن أرادوا المال أو الجمال أو غير ذلك من الأوصاف التي يمكن أن تتغير مع الزمن ومع مراحل العمر المختلفة.

وأخيراً فإن المنهج الإسلامي ينظر إلى الأسرة على أنها أهم المؤسسات الاجتماعية على الإطلاق، ولذلك قد عني كثيراً بعلاقات الأفراد داخل الأسرة، بين الأطفال والآم والآب ووضع الضوابط الكثيرة والمتعددة حتى يستطيع الأسره القيام بوظيفتها الأهم ألا وهي وظيفة الإنجاب وتنشئة

الأطفال تنشئة دينية فاضلة. ولذلك فإن المنهج الإسلامي يختار طريق هذه المؤسسة الاجتماعية المهمة (الآب والآم) اختياراً سليماً وجعل بينهم مودة ورحمة. يقول سبحانه وبما لي: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (الروم: ٢١) <sup>(١٨)</sup>.

أما المنظور السوسيولوجي فإن كلاً من طريق الأسرة (الآب والآم) يسعى للربح من المؤسسة الزوجية فيكون أساس هذه المؤسسة هشاً لا يصمد كثيراً في مواجهة ما تقابله من عنت الحياة ومشاكلها، ولذلك نجد النظريات الاجتماعية مثل نظرية التبادل (Exchange Theory) تعتمد أساساً على افتراض بسيط ألا وهو أن الإنسان لا يسعى إلى تكوين أي علاقة اجتماعية ما إلا إذا اعتقد أن الربح الذي سيحنيه من هذه العلاقة يفوق خسارته منها، وهو نجد من النظريات الغربية التي لا تؤمن بمثل هذه الافتراضات، وتنفذ نظرية العدالة والمساواة (Equity) <sup>(١٩)</sup> مثلاً، بالرغم من اعتقادها بأهمية صفات كل من الطرفين تنتقد هذه الافتراضات وتقول: إنه ليس بالضرورة أن تتماثل القيم المادية المتبادلة بين الزوج والزوجة. وبالتالي فإن هذه النظرية تعتبر القيم الشخصية هي التي تعتبر ربحاً وليس القيم المادية، وتعتقد هذه النظرية أيضاً أن الثروة والغنى مثلاً، ليسا من مكونات الربح وبالتالي ليسا من الأشياء المهمة التي ينظر إليها الزوج عند الاختيار.

كما تنقد النظرية العملية (Process Theory) <sup>(٢٠)</sup> هذه الافتراضات، إذ تعتقد بأن قرار اختيار شريكة الحياة يتم من مجموعة من العوامل الاجتماعية والسيكولوجية وليس من خلال وجهة نظر واحدة فقط، ولذلك فإن هذه النظرية تنادي بضرورة

العالية، أعتقد أن هاتين القضيتين هما أساس التردد في اتخاذ قرار الزواج بين الشباب، وكما نعلم نحن في مجتمع لا يقبل منا أن نعيش فيه دون زواج بعد أن نصل مرحلة معينة من العمر، ويدفعنا المجتمع بكل مؤسساته ومجموعاته وأفرادِهِ إلى الزواج دفعاً لا راحة فيه، وبحس الشخص الذي وصل مرحلة معينة من العمر ولم يتزوج بمعاناة هذا الدفع الاجتماعي له، ونعلم جميعاً أيضاً بتلك النقلة الاجتماعية الهائلة والكبيرة التي ينتقل إليها الرجل بعد الزواج مباشرة ومعاملة المجتمع له بكثير من الاحترام والتقدير والمسؤولية، هذه المعاملة التي لا يجدها من هو في سنه ولم يتزوج بعد، ويفرق المجتمع بين مكانة المتزوج الاجتماعية وبين المكانة الاجتماعية لغير المتزوج، فمكانة المتزوج الاجتماعية تأتي أولاً وتحظى بكثير من التقدير من مؤسسات المجتمع وأفرادِهِ، ويضع هذا التصرف المجتمعي المترددين في لزواج تحت ضغطاً اجتماعي كبير، ويزيد هذا بالطبع في معاناة هؤلاء الشباب، فهم يعون تماماً بأن المجتمع يريد منهم الزواج، ويحسون في الوقت نفسه أن ذات المجتمع يضع الصواب والعراقيل التي تقف حجر عثرة في إتمام نصف دينهم.

وتأتي قضية اختيار الزوجة كمعضلة أولى يساهم المجتمع فيها بدور كبير، فمجالات معرفة الجنسین محدودة للغاية وتكاد أن تنعدم في أحيان كثيرة. وقد لا يجد هؤلاء الشباب الفرص التي تسمح لهم بإجراء عملية الاختيار، ونذري أن مجتمعاتنا الماصرة قد جرى فيها شيء من التحول جعل هذا التواصل ممكناً بصورة وأخرى، ولكن في معظم الأوقات يكون بطرق قد تكون غير مقبولة من المجتمع، وهذا بدوره يشكل معضلة أخرى للشباب، لأنه يولد نوعاً من الصراع النفسي

تتاول فضيه احتيار شريكة الحياة من عدة جهات نظر<sup>١</sup>. وتعتمد المجتمعات الغربية أساساً في تكوير الأسرة على مسألة الحب بين الطرفين، فأساس الزواج أن يكون مبنياً على حب سابق بين الرجل والمرأة، وقد يعيش كلاهما تحت سقف واحد دون عقد الزواج ليحددوا إذا كان هناك حباً بينهم، وتسمى هذه العلاقة (Cohabitation)، فإن لم يوجد الحب بعد سنوات التجربة يذهب كل منهما في سبيله باحثاً عن شريك آخر يعيش معه مرة أخرى ليتأكد من قوة حبه للطرف الآخر. وقد يستمر هذا الحال دون الوصول إلى نهاية، وحتى وجود الحب المقنود؛ ومن ثم يمكن إثارة السؤال: ما الصمان لقيام مثل هذه المؤسسة الزوجية؟ وعلى أي أساس تقوم؟ ويعتبر الكثيرون في الغرب أن هذا النوع من العلاقات يعد انحرافاً

وقد أرشد الله سبحانه وتعالى (وهو أعلم بمن خلق) عباده أولئك الذين يؤدون الزواج ولكن لا يستطيعون ذلك لأسباب مختلفة إلى التحصن بالعصاف حتى يتيسر لهم الزواج: «وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُفْتَنَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (النور: ٣٣)<sup>٢</sup>. «هالصر هنا ضرورة، يجب أن يتدرع به المسلم حتى لا يقع في علاقات أئمة. وقد جاء في السنة أيضاً: «يا معشر الشباب، من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج. ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء»<sup>٣</sup>.

### النقاش والخاتمة

اعتماداً على مقابلات شخصية أجريتها مع الشباب غير المتزوجين خلال سنوات طويلة تزيد عن العشر، وجدت أن الشباب المقدمين على الزواج يواجهون بمشككين مهمتين، المشكلة الأولى هي احتيار شريكة الحياة والثانية تكاليف الزواج

لمجتمعهم حلاً لهذه المعضلات التي تواجهها.

يقول واقع الامر وبالرغم مما سبق ذكره ان المحتجم وحده ليس مسؤولاً عن هذا الإحجام عن الزواج، ونعتقد استناداً على البحث الشخصي أن الكثير من الشباب يمتنعون الزواج فقط ولكن دون الإقدام الحقيقي والأخذ بالأسباب لمعالجة هذه القضية. فيقضي الكثيرون الوقت في إقناع من حوله بأنه ببساطة لا يستطيع الزواج لوجود هذه المعضلات التي تم استعراضها، ولكنه لم يتحرك حقيقة لاحتبار هذه المعضلات ومعرفة ما إذا كانت حقيقة غير قابلة للحل أم لا. وهناك من هو في وضع يمكنه من اختيار شريكة الحياة وله المقدرة لمقابلة تكاليف الزواج إلا أنه استمرأ حالة عدم الزواج استمتاعاً بعرويته وعداياتها وهروباً من المسؤولية، ويمكن أن نعري ذلك أيضاً الى أن الكثيرين من الشباب في غفلة عن هذا الأمر لعدم وجود من يرشدهم ويحتمهم ويهون عليهم خطورة قرار الزواج، وهذا يتطلب منا جميعاً أفراداً ومؤسسات تربوية تقديم التوجيه والإرشاد لهؤلاء الشباب من المقربين إليهم، وحثهم بأن الوقت قد حان لكي يتخذوا هذا القرار الذي تجاهلوه طويلاً.

وتوجد بعض مجتمعاتنا التي أحست بوجود معضلة في عملية اختيار شريكة الحياة حاولت أن تجد حلولاً بديلة وذلك بالقيام برشيع عدد من المرشحات من داخل الأسرة الممتدة أو خارجها، بالرغم من وجود من يقف معارضاً وراضاً لهذا الحل التقليدي غير المرصى لكثير من الشباب الذين يعيشون في مجتمعاتنا الاستقالية اليوم، وقد يعتبر هذا الأسلوب نوعاً من توسيع دائرة الخيارات لهؤلاء الشباب الذين يمتقدون الفرص المناسبة

للسباب، يسبب هذا التعمور الداخلي إحساس الشباب بحاجتهم للتواصل مع الطرف الآخر ولكن ذلك يعني أن يجتصوا عن فهم مجتمعهم لممارسة قيم لم تشرعها لهم معتقداتهم.

والمعضلة الثانية التي يواجهها الشباب غير المتزوج هي تكلفة الزواج العالية. وقد ظهرت هذه المعضلة في مجتمعاتنا المعاصرة، التي برعت في أن ترعب الشباب بمتطلبات زواج باهظة لا يستطيع الكثيرون الإيفاء بها، ويعد المجتمع مسئولاً عن هذه المسألة التي أصبحت واحدة من أكبر قضايا الأسرة الاجتماعية. ويتحمل المجتمع بمؤسساته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أيضاً مسؤولية تفاقم هذه القضية وعدم القدرة على كبح جماحها.

وقد أدت هاتان المعضلتان وغيرها إلى أن الغالبية العظمى من هؤلاء الشباب يقفون مكتوفي الأيدي حيالها، وقد نجح الكثيرون في إقناع ذويهم والمجتمع الكبير بأنهم لم يزالوا في البحث عن شريكة الحياة، وآخرون تعذروا بتكاليف الزواج الباهظة، وأنهم ما زالوا يكونون أنفسهم مادياً حتى يستطيعوا الإيفاء بمتطلبات الزواج الباهظة، وكلها أسباب مقنعة للجميع، وقد وضعت هذه الحالة الشباب في وضع يائس، فمنهم من أصبح سالباً ورضي بوضعه دون العمل على البحث عن حلول، متخذاً من ذلك سترأ يستترون به هروباً من اتخاذ قرار الزواج ومسؤولياته بالرغم من المماناة التي يعيشونها، وقد هرب البعض إلى مقاعد الدراسة في المعاهد والجامعات يشغلون وقتهم ويخلقون مبررات وأعداء للهروب من تحمل تبعات قرار الزواج، وفصلت شريعة أخرى الهروب من هذا الأسر والبعث عن شريكه لحياته خارج نطاق



تكملة مادية منهم. وبذلك تكون هذه المجتمعات قد أسهمت بشكل مباشر وعملي في حل إشكالية القصصية الاقتصادية التي تحول دون إقدام الشباب على الزواج في الحفاظ على هيم المجتمع ومعتقداته الدينية.

وهمسة أخيرة للشباب المتردد في اختيار شريكة الحياة لا بد من السعي والأخذ بالأسباب أولاً، وسوف يكتشفون وقتها أنهم قد أهدروا أحلى سنين حياتهم التي يمكن أن يتمتعوا بها كمتزوجين، وسوف يعلمون كذلك أن ترددهم لم يكن له أساس من الصحة، وهم من ذلك أنهم سوف يجدون المجتمع بكل مؤسساته في انتظار كلمتهم الأولى ليحقق لهم وعوده الكثيرة بالمساعدة وفوق كل هذه الوعود سيجنون ثمار الوعد الذي أطلقه الله في محكم تنزيله بإغناء الفقراء الذين يعززون على

الاحتياط، ونحن لا ننادي بممارسة نفس الطريقة لتبديد المديرة، ولكن يجب ان نعمل على تسهيل المسألة عليهم واصعب في الاعتبار ظروف العصر الحالية وما يتعرض اليه شبابنا من تغيرات سريعة بسبب التقدم التكنولوجي الهائل الذي نعيشه بأنواع مختلفة من الثقافات تجعل شبابنا في حالة صراع نفسي دائم بين موروثاتهم وبين ما يعيشونه من واقع ثنائي قد ثلثت برحم هائل من الثقافات

وحلا لمعضلة تكاليف الزواج فقد سعت بعض مجتمعاتنا المحافظة إلى حلها بس بعض لتقريب وإنشاء مؤسسات مبنها لتقديم مساعدات المادية والعينية والنسبة للتقليل من نفقات الزواج الباهظة. كما تقوم بعض مجتمعاتنا التي شغلها هذه لقضية بإعداد حملات الزواج الواحد لجموعات كبيرة من الشباب تحسب بالثبات في أحياء كثيرة، وبدون

الحواشي

- [illegible]

- ١- الضرائف الكريم
- ٢- المشكلات الأسرية والتنشئة الاجتماعية في مجتمع الإمارات لعباس أحمد ١٩٩٣، جمعية الاجتماعيين - الشارقة الطبعة الأولى، ص ١٠٣.
- ٣- صبيح البحاري، محمد بن يسوعير البحاري، الطبعة الأولى - دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ١٩٩٢
- ٤- مشكلات الاجتماعية في مجتمع الإمارات، محمد المطوع وآخرون، ٢٠٠٤، جامعة الإمارات العربية المتحدة العين طبعة الثانية
- ٥- (تم الإطلاع علي الموقع في ٢٠٠٦/١/٥)
- ٦- <http://araratislamb.com/en/>  
[http://en.wikipedia.org/wiki/Prinz\\_Herzog\\_Franz\\_Ferdinand](http://en.wikipedia.org/wiki/Prinz_Herzog_Franz_Ferdinand) 6 May, 2007
- ٧- (تم الإطلاع، الموقع في)
- ٨- Murray, ١٩٨٠, Scholier, Prentice Hall, New Jersey, USA
- ٩- [www.fishbase.org/1987/March/April/The\\_Library](http://www.fishbase.org/1987/March/April/The_Library)
- ١٠- [http://www.fishbase.org/1987/March/April/The\\_Library](http://www.fishbase.org/1987/March/April/The_Library)
- ١١- (تم الإطلاع علي الموقع في ٢٠٠٦/١/٥)
- ١٢- [http://www.fishbase.org/1987/March/April/The\\_Library](http://www.fishbase.org/1987/March/April/The_Library)
- ١٣- [http://www.fishbase.org/1987/March/April/The\\_Library](http://www.fishbase.org/1987/March/April/The_Library)
- ١٤- (تم الإطلاع علي الموقع في ٢٠٠٦/١/٥)
- ١٥- (تم الإطلاع علي الموقع في ٢٠٠٦/١/٥)
- ١٦- [http://www.fishbase.org/1987/March/April/The\\_Library](http://www.fishbase.org/1987/March/April/The_Library)

ARCHIVE

# تأثير الغزو الإمبريالي على تنظيم الحرف بالمغرب

## في عهد الحماية الفرنسية

(١٩١٢-١٩٥٦)

د. حسنة مازي

مازه المغرب

تعرض المغرب للغزو الإمبريالي، واستطاعت الدول الأوروبية ذات المصالح أن تكبله بمجموعة من الاتفاقيات والقروض التي حطمت قوته الاقتصادية، وجاءت معاهدة الحماية لتعزيز الوجود الاقتصادي الرأسمالي بالمغرب وتضفي عليه صفة شرعية، كما خولت بنود المعاهدة للدولة الحامية الحق في إدخال الإصلاحات في المجالات التي تراها ضرورية، وكان الاقتصاد من أهمها، فنص الفصل الأول منها على إنشاء نظام جديد في المغرب، يسمح بالإصلاحات الإدارية والقضائية والتعليمية والاقتصادية والمالية والعسكرية التي ترى الحكومة الفرنسية فائدة في إدخالها إلى المغرب، واستناداً إلى معاهدة الحماية أصبح من حق الإقامة العامة تغيير البناء الاقتصادي المغربي، وبذلك تعرضت الحنطات باعتبارها الإطار التقليدي المنظم لمعظم الأنشطة الاقتصادية بالمغرب لهذه عنيقة إثر احتكاكها بنظم الاقتصاد الغربي.

وتبرير اتهام لإحداث مصالـح جديدة لتسيير الحرف، وأهم هذه المصالح والهدف من كل منها وما قدمته للحرف.

### ١ الحنطات أو الطوائف الحرفية

إن الحنطات نـاج لـلـوـاقـع الـاجـتمـاعـي والاقتصادي للبلاد الإسلامية، وهي إفراز لحاجة الناس لتنظيم شؤونهم، ولذلك لاءمت أعرافها المجتمع الذي نضجت فيه، وأطرت الحرفيين في

وبهدف من هذا المقال إلى التعرف بأسس تنظيم الحنطات المغربية وبأركانها، وكيف حطمت التنظيمات الجديدة والسوق الحرة هذه الأركان. وستبرز ادوار الحنطة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وأيضاً التنظيم المجالي للحرف بالمدينة وبحولاته في مرحله الحماية، وسنتطرق لدى تمسك الحرفيين بنظام الحنطة، ودور المعمرين في تمسك التنظيم التقليدي للحرف.

عملهم وفي علاقتهم بالزبائن، وقد بنيت الحنطة على الصمير المهني، وانتفت فيها النزعة الفردية لأنها تعمل للصالح العام، وتستمد روحها من وحدة الأمة الإسلامية<sup>(١)</sup>.

**تعريفها.** إن الحنطات هي الإطار المنظم للحرف، وتتكون من مجموع «المعلمين والعمال والمنعلمين الذين يتعاطون في المدينة مهنة واحدة صناعية أو تجارية في الأضرحة أو في الأسواق»<sup>(٢)</sup>. وبذلك فهي الإطار القانوني الذي يشغل فيه الحرفيون، ويوحد بينهم للدفاع عن مصالحهم وحل مشاكلهم، وقد لاحظ ماسينيون Massignon أن الحنطات لا تضم إلا الأغكال التقليدية للعمل، وبالتالي لا تشمل كل الحرفيين الموجودين بالمدينة<sup>(٣)</sup>، ويمكن اعتبار ذلك من ضمن تحولات الحرف في مرحلة الحماية. لأن الحنطات كانت قبل ١٩١٢ تشمل كل الحرفيين: «وكانت كل الأنشطة الاقتصادية بالمدينة مؤلفة بين الحنطات»<sup>(٤)</sup>، وقد يكون ماسينيون اسقّد في استنتاجه إلى ما استجد من حرف في عهد الحماية، حيث لم تُنظّم المهن الجديدة - التي بدأت مواكبة للوجود الاستعماري - في الحنطات، أو اعتمد على بعض الحرف التي لم تكن تدرج تاريخياً ضمن الحنطات وكانت تشكل استثناء، ويتعلق الأمر بحرف يمكن أن «تعتبر هامشية أو ضيعة كالنجمين والسجرة، وأصحاب الخمارات والنساء القوابل، كما أن رجال المخزن كانوا لا يعرفون تنظيم حرفة بالرغم من سمو عملهم»<sup>(٥)</sup>، ويمكن إيجاد تبرير استثناء هذه المهن من الحنطات في كونها غير شرعية تتنافى مع مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، الذي اضطلع به المحتسب، أو لأنها لم تكن مرتبطة بالأسواق والزبائن كما هو الحال بالنسبة لرجال المخزن،

والحال أن الحنطات تنظم الشؤون الاقتصادية، ونرجح أن يكون استثناء ماسينيون لبعض الحنطات يشمل تلك التي كانت تدرج سابقاً ضمن الحنطات وليس لتلك التي لم يسبق لها أن وجدت بها.

**تنظيمها:** كان الدخول للحنطات مفتاحاً للإنابة البطالة، ولتوفير عمل لكل حرفي<sup>(٦)</sup>، وقيد الانصواء فيها بضرورة تقديم ضامن يعوض الزبائن في حالة ارتكاب الحرفي لأي مخالفة، الشيء الذي أسهم في توارن الحرف وحمايتها على نفس عدد الحرفيين. تقريباً، لقرون طويلة، ولأن «المعلمين» كانوا على علم بحاجيات الأسواق من الحرفيين المحدد، فإنهم كانوا يحتاطون حين منح ضمانهم لشخص جديد لتفادي البطالة، «لأن الضامنين كانوا يمتنعون من الكفالة بلا ترو ولا يعطون ضمانتهم إلا لعمال مستقيمين كفاه فكان لا بد أن يكون المرء معروفاً بيزاول حرفة بالمدينة، أو مقبولاً في جمع معروف»<sup>(٧)</sup>. وكان الشخص الراغب في الانضمام إلى حنطة ما إما أن يصمّن من طرف الأمر نفسه. أو يتكلم به شخص مستقر بالمدينة أو بالحنطة منذ مدة طويلة، ووجد أسلوب آخر للضمان يتمش في الضمان الجماعي لمجموعة من الحرفيين. الأغراب عن المدينة، بعضهم لبعض لكن بدا التراجع عن هذا الإجراء في مرحلة الحماية، فلم بعد شرطاً ضرورياً للعصوية بالحنطة<sup>(٨)</sup>. بل إن العمل في مختلف القطاعات أصبح مباحاً لكل راغب في ذلك في ظل النظام الرأسمالي الذي من أهم أسسه النزعة الفردية.

ولتنظيم العمل، كانت جل الطوائف الحرفية تتخذ من يوم الجمعة عطلة، باستثناء أصحاب الحمامات والحجامة والخيارين الذين كانت لهم مناسبات خاصة للتوقف عن العمل<sup>(٩)</sup>، وتتعد كل الحنطات الأعياد الدينية يوم عطلة.



بمحضور أمين الحنطة وعدلين يحبران عقود البيع. ويأخذ المسؤول عن الضرائب عشر الثمن وهذه المواد المباعة بواسطة الدلال يباع بالتقسيط من طرف أصحاب المحلات أو من طرف صناعاتها أنفسهم".

وكانت الحنطة مؤسسة شبيهة عمومية بما كانت تقدمه من خدمات للمجتمع. فقد كان أفرادها يقومون بالتوزيع وينظمون العمل لصالح الأضرحة والمساجد، وأيضاً في حالة الفيضانات أو غيرها من الظروف التي تقتضي الإغاثة وتقديم العون". وكان للحنطات دور سياسي هام وقوة اجتماعية كبيرة، ويكفي للتدليل على ذلك استحضار ثورة الدباغين بفاس ورفضهم مبايعة السلطان الحسن الأول إلى حين رفع المكوس عنهم وتحقيق مطالبهم.

### التنظيم المجالي للحرف

خضع توزيع الحنطات على مجال المدن المغربية لنفس قواعد تنظيم المجال في المدن الإسلامية، وأشار ماسينيون إلى استقرار التوزيع الطبغرافي للحنطات في المدينة الإسلامية، وحدد مراكز ثابتة فيها، وهي مكان المبادلة، والقيصرية، وسوق الفزل، والمدرسة، وخارج المدينة توجد أفران الأجر والمجازر ومطاحن الزيت والحبوب"، غير أن هذه الثوابت تختلف من حيث أهميتها تبعاً للمهام التاريخية للمدينة، ولطبيعتها الاقتصادية، ككونها مدينة فلاحية أو تجارية أو علمية أو عاصمة سياسية.

وبإلقاء نظرة على التوزيع الطبغرافي للحرف على مجال بعض المدن المغربية تتأكد ملاحظات ماسينيون بشأن ثوابت المدينة الإسلامية، بحيث يشكل المسعد المحور الذي تنظم حوله الأسواق، مع مراعاة النقاوة وعدم الإزعاج في الحرفة. ذلك أن الأسواق المخصصة لبيع الأشياء الرفيعة تقارب

كان جميع الحرفيين الذين يمارسون نفس المهنة منضوين في الحنطة. ولم يكن يوجد بينهم تراتب طبقي واضح، مما ينفي عن الحنطة أن تكون مؤسسة للاستثمار واستغلال أرباب الورشات للحرفيين العاملين معهم. ونادراً ما لم يكن المعلم يشتغل بنفسه إلا في بعض الحرف التي أطلق عليها لوطورنو اسم الحرف الأرستقراطية". ومع ذلك، فإن العديد من الحرفيين يعملون بأنفسهم حتى داخل هذه الحرف، فلم يكن يوجد بالحنطات العمل المحوّل الاسم الذي يجعل الحرفة "الخدام" يتحول من فرد إلى رقم"، إلا مع مرحلة الحماية وما رسخته من أساليب النظام الرأسمالي بالمغرب.

وفيما يتعلق بأسلوب العمل، لم يوجد بالطوائف الحرفية، ما يسمع بالقول بأن المنافسة كانت تطبع سلوك الحنطة، فالأدوات كانت تستعار بين دكان وآخر والورشات تكاد تكون متشابهة بحيث لا يبدو أن هناك رغبة في أن يغير معلم عن هيمته بل يوسع محله. وهذه كلها عوامل مساعدة ليعيش الجميع مؤمنين ضد المنافسة وضد الاحتكار". وتظهر عدم المنافسة بين الحرفيين في تحديد الأيمن لأسعار المواد الأولية ولثمن البيع أيضاً"، وكانت هذه المبادئ تعاكس أسس النظام الرأسمالي المرتكز على الحرية الاقتصادية والمنافسة، فتدهورت بذلك الحنطات وتضرر الحرفيون الذين لم يستطيعوا تكيف نمط إنتاجهم مع الحاجيات الجديدة للسوق.

ادوارها الاجتماعية والسياسية لقد خضعت الحرف للعديد من الكلف والضرائب، فكان كل الحرفيين يؤدون العشر مما ينتجونه. ولم يكونوا يبيعون منتجاتهم مباشرة، بل كانت كل المواد الممنوعة "تباع بالمراد العلني بواسطة دلال"

أسواق الحرفيين. كما أن وجود الأوربيين بالمدينة وعملهم بالعديد من المهن خارج الحنطات، وتركزهم بآماكن متفرقة بالمدينة حرق هذا التنظيم. بل إن الظروف والزبائن والمستثمرين الجدد بالمدينة فرضوا تغييرا في الوسط الاقتصادي وفي التنظيم المحلي. فاصبح التوزيع الطبعرا في للحرف والتجارة ينظم وفق توالد السكان الحضريين وإنشاء التيارات التجارية<sup>(١١)</sup>.

أفرزت مرحلة الحماية أسواقا جديدة اختلقت فيها جل أنواع البضائع، لأن المحددات التي كانت تتحكم في التجمع تغيرت بتطور وسائل النقل والامتداد المحلي الذي عرفته المدن. فخلقت بالأحياء الجديدة أنشطة تجارية كادت تشكل مدنا صغيرة مستقلة<sup>(١٢)</sup>. وظهرت بها أسواق نافست الأسواق التقليدية بالمدينة القديمة. إذ توفر بها كل الضروريات. وأصبح سكانها لا يتوجهون الى المدينة القديمة إلا لشراء الأشياء التي تتمتع إليها أحيائهم.

### أركان الحنطة

لم تكن الطوائف الحرفية تستند إلى قانون مكتوب ينظم شؤونها. بل أطرتها مجموعة من الأعراف تختلف من منطقة إلى أخرى. بل وداخل نفس المدينة بين الحنطات<sup>(١٣)</sup>. وكان هذا العرف «أشد قوة من الأنظمة القانونية، إذ يعرفه الجميع ويقبله بدون نقاش»<sup>(١٤)</sup>. لأن الأعراف ناتجة عن اتفاق الحرفيين. الذين كانوا يحثرون عقودا عدلية تنظم حنطتهم. وتضبط علاقاتهم بالمخزن<sup>(١٥)</sup>. يمكن أن نستشف من هذا الأسلوب في صياغة الأعراف. أن الحنطات عبارة عن نوع من التسيير الذاتي للحرف قائم على مبادئ ديمقراطية.

ترتكز الأعراف المنظمة للحرف على أسس

المسجد، فوجد بالقرب من المسجد قيسارية الثوب والحرير وسوق العطارين والخياطين وغيرهم. وقد تم استثناء بعض الحرف الرفيعة لأسباب دينية لأنها كانت من اختصاص اليهود<sup>(١٦)</sup>. وانتشرت الأسواق المتسخة أو التي تسبب إزعاجا للسكان بعيدا عن المسجد. وانتظمت الأسواق المتخصصة في تحويل وصنع الأدوات الفلاحية في أطراف المدينة. سبب صعوبة توغل الدواب بأحمالها في دروب المدن المتيقة الضيقة.

وعلاوة على تحكم العامل الديني في توزيع الحنطات على المجال الجغرافي للمدينة. فقد تحكم طبيعة الحنطة في موقعها. ويرتبط هذا العامل بضرورة تجمع الحرفيين في أقرب مكان من السوق الذي يتزودون منه بالمواد الأولية. وذلك لضعف وسائل المواصلات التي كانت تتم بواسطة الدواب. في حين لم يعد في مرحلة الحماية. بفعل تطور وسائل النقل. هذا المشكل مطروحا. مما فصح المجال لانتشار الحرف في أماكن مختلفة بالمدينة.

قد تكون الرغبة في تعميم نظام الحنطة وراء تجمع الحرفيين بأسواق مخصصة: لأن ذلك، إضافة إلى سهولة التزود بالمواد الأولية. يمكن الأمين من مراقبة كل أعضاء الطائفة الحرفية. وهكذا وجدت أسواق السكاكين والخياطين والنجارين ولا زالت العديد من الأماكن بالمدن المغربية - لحد الآن - تحتفظ بأسمائها دالة بها على ذلك التنظيم. الذي لم يجد عما هو معروف بالمدن الإسلامية. أما في مرحلة الحماية وبداية العمل خارج الحنطة. فإن هذا التوزيع الجغرافي لم يعد محترما في كل أنحاء المدينة. وإن بقي في المدينة القديمة. فإن الأحياء الجديدة ضمت حرفا لم تدمج بالضرورة ضمن الحنطات وبالتالي في

ثلاثة عشر ضرورية لقيام أية حنطة، ويلتزم بها كل الحرثيين. وسنسل في:

**مبدأ الثمن العدل :** الذي يتحدد في رفض الرما، وضرورة الإضراب في حالة ما إذا كان الثمن عسر كاف

**العمل الجيد :** الذي يتحقق بالحفاظ على أسرار وصنيع الصناعة.

**استخاب أمين الحنطة والخضوع له<sup>(١١)</sup>.** وكان المحتسب يقر الأمين في منصبه باعتباره أعلى شخصية في التنظيم الحرثي، والمحافظ على تطبيق القواعد الحرفية.

لقد أسهمت هذه المراكز في الحفاظ على تماسك الحنطات وملاءمتها للاقتصاد المغربي المعلق. وصنفت جودة المصنوعات، فلم يحدث في الفروع المناصبة ما يعطل هذه الأسس، فهل بقيت الاعراف التنظيمية مجترمة في عهد الحماية، وبخاصة المراكز الثلاثة؟

**الثمن العدل :** بدهور هذا المبدأ تدريجيا بسبب تدخل المعمرين في الحياة الاقتصادية. كما أن للاقتصاد أصبح يعتمد على المضاربة التي حطمت روح التضامن. يضاف إلى ذلك أن امتنahan الاوربيين لبعض الأعمال التجارية ووجودهم خارج الحنطات كسر وحدة وجود كل الحرفيين المتهنين لبس الحرفة في نفس الإطار المهني. ففرض المعمرون قوانينهم الاقتصادية التي سرجم لمبادئ النظام الرأسمالي: من حرية المبادرة والفرقة لمرده والمنافسة. عكس نظام الحنطات المؤسس على البوحد في الثمن.

لقد أصبحت كل العمليات التي تتم بين البائع والمشتري تتخذ منحى المساومة والأخذ والرد<sup>(١٢)</sup>. فدخلت المنافسة في كل العمليات الاقتصادية، وتم

تعميص الثمن العدل بالسوق السوداء، كما أن إدارة الحماية لم تكن تهتم بالحفاظ على هذا المبدأ الذي تجاوزته الظروف الاقتصادية، ويظهر أن الثمن أصبح يخضع لمقاييس جديدة، فنتج عن ذلك أن أصبح التحكم فيه في إطار نظام الحنطة غير ممكن، وبذلك لم تعد الحنطة تسير النظام الاقتصادي الجديد الذي تجاوز أحد أهم مبادئها المتمثل في الثمن الموحد.

**الحفاظ على أسرار العمل :** تدهور هذا المبدأ الذي كان من أهم أسس التنظيم الحرثي. إذ كان الحرفيون يحفظون ب«مخطط عملهم» في ذهنهم، فلا يسجلون إلا بعض الجزئيات الدقيقة التي يمكن أن يتسوها لكل واحد سره الخاص الذي لا يطلع عليه سوى من يثق به تماما، وعندما يدنو الموت أو الهرم<sup>(١٣)</sup>، وقد يكون الحفاظ على أسرار العمل من ضمن العوامل التي حافظت على تماسك الحرف، وحمت أفرادها من البطالة، بحيث أن التاجر أو الصانع لا يمنع أسرار صنعتته إلا مواراة مع حاجات السوق، ولأفراد من أقاربه، وربما كان ذلك هو السبب في أن بعض الحرف المهمة كانت تتوارثها بعض الأسر<sup>(١٤)</sup>، كما تخصص بعض الحرفيين الغرباء عن المدينة في حرف معينة، لأن الحرية يستدعي أبناء بلده، ويعلمهم أسرار لحرفة ويقدم لهم الضمان، لكن التوارث الحرثي لم يستمر طيلة مرحلة الحماية، حيث تملص عدد الحرفيين المتمين لمنطقة ما ممن يسيطرون على حرفة بعينها، وأصبح اختلاط أصول الحرفيين هو السائد<sup>(١٥)</sup>.

ساهمت إدارة الحماية في كسر توارث الحرف بإدخال تنظيمات جديدة، وتعليم الصنائع لكل الراغبين في امتنانها. ولم يعد الحفاظ على أسرار العمل حكرا على «المعلمين» حيث أحدثت المدارس

المهنية والورشات النموذجية لتدريس الحرف بطرق عصرية، ومع بداية انتشار التعليم أصبح التلاميذ يتبعون التصميم ويرسمون النماذج، في حين أن الحرفي التقليدي يمتلك وظيفته في ذهنه ويحفظ بأسرار عمله<sup>(٣١)</sup>.

كما أن الظروف المستجدة أوجدت العديد من الحرفيين خارج الحنطات، فإنشاء المدن الجديدة تطلب تكوين حرفيين خارج الحنطات، سواء أكان فيما يتعلق بالأعمال الميكانيكية أم النجارة أم الحدادة، فرفض هؤلاء الحرفيون الاندماج في الحنطات التي لم تعد تشمل إلا الأشكال التقليدية لأنشطة المغاربة، في حين أن المهن التي كان الأوربيون السبب في وجودها لم تدمج في الحنطات<sup>(٣٢)</sup>. وبذلك يتضح دور العمر في تحطيم هذين الأساسين، وهما الثمن العادل والحفاظ على أسرار العمل.

**الأمين:** كان لكل حنطة أمينها، ينتخب من طرف أعضائها بالأغلبية، وكان يختار من الأشخاص الأكبر سناً والأكثر احتراماً، فتلى سورة الماتحة التي تعد العقد الوحيد لتعيين الأمين مدى الحياة، ووجد على رأس كل الحنطات أمناء، إلا الجزائريين الذين كان يرأسهم العريف<sup>(٣٣)</sup>، وكان كل أعضاء الحنطة يخضعون لسلطة أمينهم ولقراراته، وينوب عن الأمين في حالة غيابه أو مرضه خليفته.

إن الأمين مسؤول عن توزيع المساهمة المالية بين أعضاء الحنطة في شراء هدية للسلطان، كما يجمع الضرائب لأمين المستفاد ويراقب جودة المصنوعات، وله الحق في إتلاف الفاسد منها ويرجر المخالفين لأعراف الحنطة، وكان يساعده حرفيان أو ثلاثة، ويحكم في الخلافات المرتبطة بالحرفة سواء بين الحرفيين أو بينهم وبين

الزبائن. وفي حالة عدم الرضا بحكمه، كان الأمر يرفع إلى المحتسب<sup>(٣٤)</sup>. وكان الأمين ينظم هدية حرفية، في المدن التي يقام فيها موسم. يساهم فيها كل أعضاء الحنطة، وكلف بقبول الأعضاء الجدد بعد نجاحهم في الامتحان الذي كان يشرف عليه، وبذلك هموافقته ضرورة للالتحاق بالحنطة<sup>(٣٥)</sup>. وبعد الواسطة بين الحرفيين والمحتسب، إذ يقدم إليه رغبات الحرفيين وشكاويهم.

غير أن الأدوار التي كان يقوم بها الأمين بدأت تضمحل. إلى أن أصبح «الأمناء مجرد وسطاء مكلفين بتطبيق وتنفيذ بأقصى سرعة وأقل ثمن خدمات السخرة. وطلبات النضر والشحسيات ذات النفوذ»<sup>(٣٦)</sup>. وأضغى الأمناء لا يخنازون من أفضل العناصر ضمن مجموعاتهم<sup>(٣٧)</sup>. وحُضِع الاختيار لمقاييس أخرى. تتمثل في قابلية الأمين لتوفير خدمات أكثر المخزن. وتسجير الحرفيين لتقديم هذه الخدمات وتأمين تنقيدها.

لم يعد الأمين يتحكم في توزيع العمل والمواد الأولية بين أفراد الحنطة، فأصبحت عمله التوزيع من اختصاص عرفة النجارة ومؤسسات أحدثتها إدارة الحماية. مما جرد الأمناء من المهام التي أنيطت بهم تاريخياً، فصاروا مجرد هياكل فارغة من محتوياتها ومجردة من أدوارها التاريخية، فهل تمكنت سنوات الحماية من تحويل الأسس الأخرى للتنظيم؟

**المحتسب:** هو القمّ على الحسبة، التي تعتبر من أقدم الخطط التي قامت عليها أركان الدولة الإسلامية، وترتكز في ميدانها العام على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويظهر من خلال هذا الميدان شساعة المهمة التي أنيطت بالمحتسب، لكن القوانين الوضعية حاولت تحديدها فيما طهر من



طرفي تحريين<sup>١٠٠</sup>، كما حُدد من مهمة مراقبة أدوات الورن، إذ أصبحت حل المكاييل والموارين تحلب من أوربا .

وحدد طهير ٨ أبريل ١٩١٧ الصادر في تنظيم البلديات، المحتسب من العديد من اختصاصاته لصالح رئيس المصالح البلدية والياسا والقياد الذين سمحت لهم كل السلطات المهمة بالمدينة والتي كانت تدخل سابقا ضمن مهام المحتسب الذي أصبح بموجب هذا الظهير مجرد مستشار للباشا<sup>١٠١</sup>، «وحدد المحتسب نفسه مجردا من امتيازاته، والحنطات من أمانها، وبقيت بدون مرشدة»<sup>١٠٢</sup>، كما انتزع الباشا جزءا آخر من اختصاصات المحتسب، تمثل في سلطه الموافقة على الأحكام وإصدارها، وما يتعلق بالعقوبات<sup>١٠٣</sup>، وأحدث العديد من الأساليب الإدارية لتنظيم الحرف فصار المحتسب عاجزا عن مواكبتها، ومن بينها سياسة الاقتصاد الموحد وإنشاء مصلحة مراقبة الأسعار بالإدارة البلدية. ومن التنظيمات الحديثة التي أخلت بمهمته انتخاب

مديرو الحرف في مجلس الحكومة

وعموما، فقد أحدثت إدارة الحماية ومؤسسات جديدة قلصت من مهام المحتسب الذي وُجد نفسه وسط اقتصاد حر، فضعف عليه الحفاظ على امتيازاته التاريخية، التي اكتسبها في ظل اقتصاد معلق ومنظم يدفعه تبعا لحاجيات محدودة لزيائن معينين، ويتدخل الرائن والمستثمرين ولإدارة الأحتبية تعيرب هذه الأسس فتبدل وضع المحتسب من سيد التنظيم الحرفي إلى «مجرد موظف بلدي مكلف بمراقبة الحيطات والحرف التي يعيش أصحابها من تجارة التفسير للمواد الغذائية و المواد الضرورية ويراقب عموما أعمال الأمناء وفي النهاية فالمحتسب يصع

المناكر وليس له أن يبحث فيما خفي منها»<sup>١٠٤</sup>، ولم يكن المحتسب يستمد أحكامه من بطريات اقتصادية، و جهاز تنريعي دقيق بل اعتمد على مبادئ «سلام واجتهاد السحصي وبعض وسائل الاكره» بملدية، إضافة الى لحوته لسلطه الباشا إذ أنار أحد على قراراته<sup>١٠٥</sup>، وعموما فقد أطيشت بالمحتسب مهام معددة يمكن أعمالها اعتمادا على ما ورد في بعض المؤلفات في

السوق؛ سهر، المحتسب على ضمان أخلاقيات التبادل التجاري، بعدم الضرر بالتجار أو المستهينين، فك يراقب الموارين والمكاييل، والعش والاحتكار، ويراقب حوده المصنوعات، ويعصر في الحصومات

في المجال الأخلاقي والديني؛ يمنع الدعارة والفنا، والحمر ويامر بإقامة الصلاة

في المجال الصحي، يراقب الأطباء، ولا يمنحهم رخصة مزاولة المهنة إلا بعد استجائهم وبسهر على النظافة وحل الحمامات<sup>١٠٦</sup>

ووفق لخص أن زيد من مهام المحتسب في أنه كان مكلفا «بما تقوم به لوم البلديات وإدارتها الصحة والأمن العام»<sup>١٠٧</sup>، ويتبين من النص المهام التي كان يرأولها المحتسب من جهة، ومن جهة أخرى حرصه من هذه الاختصاصات لصالح الإدارات التي أحدثتها الإقامة العامة.

أر لب المونس الإدارية التي سنتها، لإفامه العامة للمحتسب أهم اختصاصاته، واقتصر بدخه في الحال التجاري على تحديد التسعيرة، وأربط عنه مهمة الفصل في الحصومات التجارية، بموجب ظهير شريف صدر بإشاء مجالس لفصل الحصومات بين زبائن التجارة والصناعة ومستخدميه، وانتخب أعضاء هذا المكتب من

التسعيرة ويحدد ثمن البيع بالتقسيط للمواد الضرورية<sup>١</sup>، وبذلك لم تبق للمعتسب إلا سلطة ثانوية شرفية، وغدت سلطته تمارس على السكان المعارة فقط.

هكذا، يتبين من خلال تتبع الوضعية التي الت إليها الأسس المنظمة للحرف، أن الحرف عرفت في عهد الحماية تحولات كبرى، وقد أساء هذا الانحلال في الجسد الحرفي لوضعية الحرفيين، وعمق أزمعتهم، ولعل بظلم الحظوظ عن اتخاذ القرارات المنظمة للحرف، خلقت إدارة الحماية جهازاً تنظيمياً حديثاً لتسيير الحرف.

## ٢- الأجهزة الجديدة للتنظيم الحرفي

### أ- مبررات إدارة الحماية لإعادة تنظيم الحرف

استندت الإقامة العامة على عدة تبريرات عبرتها مطالب في نظام الحنطة لعهد هكله وفق أساليب أكثر ملاءمة للواقع الاقتصادي الحبيس ومنها اعتبارها التنظيم الحرفي التقليدي يحدد اقتصاداً مغلقاً ويعرقل المبادرة المهودية<sup>٢</sup> لأنه يحصص لروح الجماعة وما تمليه لأعراف المهية، الشيء الذي يحد من إمكانية الإبداع ويحمل الحرف متوارثة، لا تعرف تطور في أساليب الإنتاج، واعتبر المعمرون أن هرنسا اضطلعت «بحماية المغربي من نفسه وإيقاد التقاليد المغربية العنيفة التي لا تزال تعيش في قلوب الحرفيين المسكين من التدهور والتسيان»<sup>٣</sup>، وبارتكارها على إنقاذ الحرف من التدهور وبعتها، قامت «بدمج الحنطات، وإعطاء الحرفيين المرجعية الضرورية لتحسين إنتاجهم، عبر إلغاء بعض التأثيرات الأحمية التي بدأت تتلف خصائص الحرف»<sup>٤</sup>.

والواقع أن هدف إدارة الحماية من إعادة تنظيم الحنطات، هو إبعاد الحرفيين عن التنظيم

النقابي، بأن تحقق لهم الحنطات كل المساعدات اللازمة، من عمل وتعاقد ودفع عن المصالح ومنح القروض وشراء المواد الأولية لأن نظام الحنطة يمكن حكومة الحماية من توحه سطه المعارة ويقلص إلى الحد الأدنى الخلافات الاجتماعية بين أرباب العمل لعمال الذين بتأطيرهم الجيد وتعليمهم... يستفيدون من الاستقرار الاجتماعي الذي سيكون فصل ضامن لتأخذ الانتفاضات في أوقات الأزمات الاقتصادية والسياسية<sup>٥</sup>، كما اعتبر المعمرون أن الحنطات غير مؤهلة لتسيير الحرف في ظل النظام الحبيس الذي أحدثوه، لأنها كانت مكتمة مع اقتصاد مغلق فصارت غير قادرة على قيادة لحرف المعرسة لموجة الإيقاع الاقتصادي للمرحلة

كل الأسباب السالفة الذكر جعلت إدارة الحماية تبادر إلى إعادة تنظيم الحرف من أجل السيطرة عليها، إبعاد الحرفيين عن العمل النقابي، خاصة بعد أن بدأ بعض المعارة يطالبون للانزواء في التنظيمات النقابية، بل إن منهم من صامن مع الأوربيين في الاصرارات

### ب- مصلحة الحرف والفنون الأهلية

كان الهدف من خلق مصلحة الصنوع الأهلية هو مرافقه الانتاج الفني وإيجاد مبادئ لتصريف منتجاته<sup>٦</sup>، وتكلفت المصلحة بتسجيم الحرف التقليدية بالمحت من أحسن الحرفيين لتلقي معارفهم لعدد من المتعلمين، ونظمت المعارض والمباريات وفتحت ورشات تابعة للدولة وأسست مناحف في المدن الكبرى بالمغرب، وتحلت أهم حظواتها في وضع قائمة للحنطات، ونشر مدويه للرراي، وصمان حماية الإنتاج وجودته<sup>٧</sup>، وبواسطة هذه الخدمات تمكن هذا الجهاز من

الحصول على المواد الأولية، وتساعد على دراسة تكلفه الإنتاج، وتهيئ بمئات يهدف التصدير، وتضمن بواسطة علامة المغرب ARMAROC التي توصل على الأدوات المصنوعة أن الإنتاج الحرفي مصنوع بطريقة خالية من النش، ولتعزيز مهامها كانت تتوفر على عدد من الوكالات في الخارج<sup>(١٤)</sup>، وكانت تحصل للحرفيين على الطلبات التي يقومون بإنجازها.

وهكذا، فإن المؤسسات الثلاث التي خلقتها إدارة الحماية استطاعت أن تحد نسبيا من أزمة بعض الحرف، فأوجدت لها منافذ لبيع منتجاتها، لكن الحرفيين المغاربة لم يستفيدوا كثيرا من الأرباح المهمة التي كانت تحصل عليها هذه المصالح من بيع المنتجات الحرفية، لأنهم كانوا مجرد مأجورين تابعين لها.

وأُسست الإقامة العامة مؤسسات جديدة لتجميع جهود الحرفيين وتسهيل التعامل معهم، سواء بتعليمهم طرقا عصرية في الإنتاج أو بتجميعهم في بعض التعاونيات التي يمكن اعتبارها بداية بديل عن التنظيم الحنطي، فما هي أهم هذه المؤسسات؟

#### هـ- الورشة النموذجية

خلعت مصلحة الحرف والفنون الأهلية مجموعة من الورشات النموذجية لتكوين الحرفيين. فشكلت طريقة جديدة لتعليمهم أسرار المهن، وبواسطتها تم ضرب مبدأ الحفاظ على أسرار العمل، فوضع مخطط يمتد من سنة ١٩٤٨ إلى ١٩٥٢ لتأسيس مجموعته من الورشات النموذجية في بعض الحرف، كالنسيج والخرف وصناعة الأحذية وغيرها، ومن أهم أهدافها تمكين

إنقاذ بعض الحرف الفنية، فاستعادت حيويتها واسترجعت العديد من التقنيات التي كانت تتجه إلى الزوال في زاوية النسيان<sup>(١٥)</sup>، وبذلك عوض هذا الحمار المحرر التقليدي في السهر على تنظيم الحرف.

#### ج- المكتب الشريف للمراقبة والتصدير

أسس سنة ١٩٢٢ بهدف إتحاد أسواق خارجية، لذلك عمل على التعريف بالمنتج الحرفي المغربي بالخارج، واستغل كل المعارض الدولية ليشارك فيها الحرفيون، مما أدى إلى نتائج جيدة بتعرف بعض الدول الأجنبية على المنتج الحرفي المغربي، الذي كانت تجهل أصالته.

لم يتمثل البحث عن الاسواق الخارجية كل مواد لصناعة التقليدية، بل ركز على الحرف ذات الطابع الفني التي عملت إدارة الحماية على احياؤها والتهووس بها من رايي ومطهر زيات وبحاسيات، ورغم مجهودات هذا المكتب في إيجاد أسواق، فإن ما تحقق من نتائج كان محدودا: حيث لحد الآن [١٩٣٧] لم تحد منتجات الصناعة التقليدية المغربية إلا منافذ صغيرة في البلدان الخارجية<sup>(١٦)</sup>. إضافة إلى أن المجهودات لم تشمل كل الحرف، لأنه كان من المستحيل إنقاذ بعضها، لتجاوز المخترعات له كما أن المساعدات في تسويق المواد الحرفية لم تشمل كل الحرفيين بل همت فئة منهم فقط.

#### د- الوكالة الحرفية المغربية

تم تأسيس هذه الوكالة سنة ١٩٣٨<sup>(١٧)</sup>، بهدف تشجيع الحرف، وتعتبر مؤسسة تجارية وإدارية في واحد، ويكمن دورها في تشجيع بيع المواد الحرفية المغربية، بإقامة علاقته دائمة بين الزبون والحرف، وتحل للمصانع الطلبات وتسهل له

الحرفيين من التدريب على استعمال أدوات وأساليب عصرية في العمل، وأنيطت تسيير الورشات النموذجية بتفنيين اجانب تابعين لمصلحة المهن والحرف المغربية<sup>(١٠٧)</sup>.

لضمان تحقيق هذه الورشات للأهداف المسطرة، فإن مصلحة المهن والحرف المغربية عملت على مراقبتها بشكل مستمر، بواسطة تقارير شهرية أعدها رؤساء الورشات، وتضمنت معلومات عن التجهيزات والعمل والإنتاج وعدد الحرفيين، ولصعوبات التي تواجهها، ثم اقتراحات رئيس المشغل للحلول التي يراها ضرورية للنهوض بالورشة<sup>(١٠٨)</sup>.

**و التعاونيات:** كان تنظيم الحنطات قبل عهد الحماية يتضمن في أعرافه مبادئ تعاونية، لكن دون وعي بضرورة تطوير هذا التنظيم بأساليب عصرية تضمن إنتاجية مرتفعة، وإدراكا من إدارة الحماية للسلبات الناجمة عن تفرق الإمكانات وأدوات الإنتاج والعمل، تم التفكير في توحيد مجهودات الحرفيين في تعاونيات، تطبق على الورشات النموذجية التي سبق خلقها.

أكد أحد المهتمين بالمجال الحرفي على ضرورة استغلال الموروث الثقافي المغربي في هذا المجال. وعلى أنه «يجب أن نستعمل للعمل التعاوني العناصر التي لازالت موجودة لدى السكان الأهالي ولأجل الأتحدث القطعية، وللمرور من القديم إلى الجديد ومن المعروف إلى المجهول، لن تكون إلا الإيجابيات للربية التعاونية، يجب إهمال المصطلحات الأوربية، وخلق مؤسسات لا تحمل اسم «تعاونيات» بل ندعى «الجماعة»<sup>(١٠٩)</sup>، وما التشديد على هذا النهج إلا لكسب المغاربة ولتحسيسهم بأنهم يعملون في إطارات متوارة.

لقد خلقت هذه التعاونيات لأجل توحيد

المجهودات الذاتية للأعضاء، وتضمن المخطط التنظيمي دعم التعاونيات بواسطة التقنيات المتاحة بالورشات النموذجية. وكان من المقرر تعميم النظام التعاوني لشمول كل الحنطات، وذلك بهدف «تكوين تجمعات قوية تمكن الحرف التقليدية من أن تجرب حظها... في نهيو التحولات الضرورية بين شكلين اقتصاديين، وهكذا يمكن أن يتأسس بعض التوازن بين قطاع صناعي في طور النمو، وقطاع حرفي تستجيب متعانه لحصائص محددة»<sup>(١١٠)</sup>.

شجعت إدارة الحماية الحرفيين المنصوين في التعاونيات، ومنعهم إمكانية استعمال الأدوات المتاحة بالورشات النموذجية، وفتحت في وجههم الورشات النموذجية لتحصل لهم الآلة مع الآلات العصرية، وليلصوا في المستقبل إلى «اقتناء الأدوات الضرورية للتجهيز العصري لحنطاتهم، في حين يقتصر دور الورشات النموذجية على التكوين المهني»<sup>(١١١)</sup>.

منحت الدولة للحرفيين القروض اللازمة لشراء أدوات العمل، وعملت على مراقبة التعاونيات، لكون «التجربة أثبتت أن مساعدة الدولة للحرفيين ماليا، تنتج عنها خطر قتل روح المبادرة، إذا لم تكن هذه المساعدة مقننة»<sup>(١١٢)</sup>.

خلاصة القول، إن عوامل متعددة أسهمت في التراجع عن التنظيم التقليدي للحنطات، منها ما يرتبط بالقوانين التي سنّها المعمرون، ومنها ما يرتبط بطبيعة الاقتصاد الرأسمالي.

إن المزو الاقتصادي الرأسمالي للمغرب بأسسه وقوانينه وبضائحه تجاوز بعض مبادئ الحنطة، التي لم تستطع مواكبة التطور الاقتصادي الجديد المخالف للأسس التي قامت عليها، كما أن المنتجات الجديدة واستعمال التقنيات العصرية في



وإذا كان تحول الحنطات عامة مسألة طبيعية نتيجة المرور من الطور الحرجي إلى الطور الصناعي ومن الاقتصاد المغلق إلى الاقتصاد الرأسمالي المتمتع، فإن تحولها في المغرب ذو خصوصية تتمثل في تدخل العنصر الأوربي حيث لم تكن نتيجة تطور داخلي في الاقتصاد المغربي، بل إن هذه التحولات والقوانين المنظمة لها فرضها المعمرون على المجتمع المغربي، وهو ما انعكس على تطور المغرب المستقل: ذلك ما عبر عنه الأستاذ العروي بقوله: «يجب فقط تسجيل الحقيقة التالية، حتى نستفيد منها في كل تخطيط مقبل، وهي أن المجتمع المغربي خطا بعض الخطوات على درب التطور الحديث ثم توقف، فلم يكتمل استعداده لاستيعاب مبادئ وقيم الحياة العصرية»<sup>١٠</sup>.

الأساح قليل من بكلمة إنتاج البضائع، فلم نستطع المنتجات التقليدية المصنوعة في ظل نظام الحنطة الصمود أمام منافسة البضائع العصرية، فقتلص عدد لحرفيين المنظمين وفق مبادئ الحنطة، لأنهم وحدوا أنفسهم عرضة للبطالة فتجلى عدد منهم عن عملهم لصالح المهن الجديدة التي خلقت مواكبة للمد الاستعماري بالمغرب، ونتج عن هذا المد الإمبريالي أزمة العديد من الحرف وفناء ما لم يعد منها يستطيع الصمود. كما حدثت أزمة للحرفيين لأن مصالحتهم لم تعد مشتركة ولأن السوق الحرة فتحت باب المنافسة على مصراعيه، ومع كل الإصلاحات التي أدخلت على الحرف في تحاد مكنتها، فإنها لم تستطع مواكبة تطور وسائل الإنتاج وتراكم رؤوس الأموال عند المستثمرين لغيريين.

## هوامش وإحالات البحث:

٧ - لوطورنو (روجي)، فاس قبل الحماية، ترجمه إلى العربية محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢، ج ١، ص ٢٣٢-٢٣٣.

٨ - Baumont (Guy), L'avenir des corporations artisanales au Maroc, l'exemple de Meknès, Ecole Nationale d'Administration, mémoire de stage, janvier 1949 p 124

٩ - Ibid, p. 92

١٠ - انظر هذه لحرف عند لوطورنو (روجي)، فاس قبل الحماية، ج ١، ص ٥١٣

١١ - نفسه، ج ١، ص ٥٢٣

١٢ - فتحة (محمد)، معطيات عن الطائفة الحرفية بالمغرب ما قبل الاستعمار، ص ١٢.

13 - Duroulier (Roger), De l'évolution de la répression des fraudes, op cit, p 21

14 - Massignon, Enquête, op cit, p 92

15 - Duroulier (Roger), De l'évolution de la répression des fraudes, op cit p 21-22

١٦ - Massignon Enquête op cit pp 71-72

1- Duroulier (Roger), De l'évolution de la répression des fraudes dans l'environnement des origines, les périodes intermédiaires, l'époque actuelle, Institut des Hautes Etudes Marocaines, tome XX, Librairie De Recueil Sirey, Paris 1940 p.19

٢ - لفسى (عادل)، من عهد الحنطة لعهد البقعة، مجلة رسالة المغرب، ٨، ربيع السوي ١٣٧٠ / ١٨ دجنبر ١٩٥٠، ص ٩١ و ٩٢ وبطل كذلك

- Massignon (Louis), Enquête sur les corporations musulmanes d'artsans et de commerçants au Maroc, Revue du Monde Musulman, tome 58 - Fondation Ernest Leroux, Paris, 1924, p 100

٣ - Ibid, p 100

4 - Massignon (Louis), L'évolution des corporations depuis notre installation au Maroc, Bulletin Economique de Maroc, Volume IV N° 5 - Janvier 1947 p 83

٥ - فتحة (محمد)، معطيات عن لطائفة الحرفية بالمغرب ما قبل الاستعمار، مجلة، ص ٧٤، ٣، ١٩٩٦، ص ٨

٦ - Massignon Enquête op cit, p 10.

٣٩ - ظهور سريفي في أحداث مجلس لمصنعي صرغيات  
أرباب التجارة والصناعة ومن مستخدميهم بمكناس  
وميناء الموطلي، الحريدة الرسمية ٥ جمادى  
الأولى ١٣٥٨/٢٣ يونيو ١٩٣٩، ع ١٣٩٦، ص ٢٨، ١٢٠٢

٤٠ - ابن زيدان (عبد الرحمن)، الجاهل أعلام لباس بحصان  
أحبار حاضرة مكناس، جزء مجهول بالخراطة الحسية  
بالرباط تحت رقم ١١٧٦٩ ص ١١

٤١ - تواتر الظواهر التي حدرت المحتسب من اختصاصاته  
منها ظهور ٥ غشت ١٩١١ الذي فقد بموجب المحتسب  
سلطاته اختصاصية لصالح لياشا ولقايد ثم ظهور ٢٠  
دجنبر ١٩١٨، وأيضاً ظهور ١٥ أكتوبر ١٩١٥ و ٢٩ غشت  
١٩٢٢، عن الاختصاصات التي سلمت من المحتسب  
بموجب هذه الظواهر انظر

- Deroudier (Roger) De l'évolution de la représen-  
sation des fraudes, op. cit., pp 33-37

42- Ricard (Prosper), Le réveil des corporations  
marocaines, op. cit., p. 101

43- Baumont (Guy), Corporation, op. cit., p. 36

44- Massignon Enquête, op. cit., p. 110

45- L'exposition des arts indigènes à Meknès, Revue  
Afrique du Nord Illustrée, Janvier 1930,  
N° 461 25ème année, nouvelle série, p. 13

46- Coudreau (Roger) et Pené (Charles) Terres lo-  
ntaines, Le Maroc, Maroc, Français, Maroc espé-  
riale - Langer Société d'Edit. on Géographiques  
M. rines et Coloniales, Paris 1949, p. 219

47- Massonnaud (Andrien), L'évolution des corpora-  
tions, op. cit., p. 85

48- Anonyme, La modernisation de l'artisanat maro-  
cain, op. cit., p. 621.

49- Massonnaud (Andrien), L'évolution des corpora-  
tions, op. cit., p. 84

50- Ricard (Prosper) Le service des arts indigènes,  
Nord- Sud, mai 1934, numéro spécial sur les arts  
indigènes, p. 7

51- Mathes Jean, Considérations sur les divers  
aspects des problèmes de l'artisanat marocain,  
Bulletin Economique et Sociale du Maroc,  
Volume VII N° 26 juillet 1945, p. 30

- Ricard (P. Service), op. cit., pp 4-5

ولتصنيف أكثر في الموضوع انظر

52- Mathes Jean, Considérations, op. cit., p. 30

53- Kevail (Jacques), Les arts indigènes, Nord Sud,  
octobre 1932, p. 14

١٧ - بوعسيرة (بوشتي)، أثر الصدمة الاستعمارية على  
الإنتاج الحربي بمدينتي مكناس (١٩٢٦-١٩٣٧)، مجلة دار  
النسابة، ع ١٤، ربيع ١٩٨٧، ص ٥، ص ٣١، والهامش ص ٢٦

18- Baumont (Guy), Corporation, op. cit., p. 21

19- Ibid, p. 20

٢٠ - قدم ماسينيون القواعد الجزئية في عدة من مغربية،  
فيظهر الاختلاف بين المدن وبين السلطات في نفس  
المدينة، ومن بين المدن التي شملت الدراسة فاس  
ومراكش والرباط وسلا وتارة وغيرها انظر:

Massignon Enquête, pp 110- 138

٢١ - لوطوربو (روجي)، فاس قبل الحماية ج ١، ص ٤٢٦.

22- Massignon, Enquête, op. cit., pp. 112-114.

23- Ibid, p. 100

24- Baumont (Guy), Corporation, op. cit., p. 25.

٢٥ - لوطوربو (روجي)، فاس قبل الحماية، ج ١، ص ٥٧٢

٢٦ - النعية (محمد)، الحياة الاقتصادية بمدينة مكناس في  
القرن التاسع عشر (١٨٥٠-١٩١٧)، رسالة لنيل دبلوم  
الدراسات العليا في التاريخ، مرقونة بكلية الآداب والعلوم  
الإنسانية، الرباط، ص ٢٠٩.

27- Baumont (Guy) Corporation, op. cit., pp 5-6, et  
tableau annexé A, p. 65

28- Anonyme, La modernisation de l'artisanat maro-  
cain, Service Général de l'Information du Maroc  
Bulletin d'Information du Maroc, 5-20 mai 1953,  
N° 30, pp. 621-622.

29- Massignon, Enquête, op. cit., p. 78

30- Ibid, pp 102-103

31- Deroudier (Roger), De l'évolution de la représen-  
sation des fraudes, op. cit., pp 17-18.

32- Massignon, Enquête, op. cit., pp 103-104.

33- Ibid, p. 106

34- Ricard (Prosper), Réveil des corporations maro-  
caines, Bulletin Economique du Maroc, Volume  
IV, N° 16, avril 1936, p. 101.

٣٥ - المنوني (محمد) خطة الحسبة بالمغرب، أبحاث  
مختارة، منشورات وزارة الشؤون الثقافية، مطبعة  
المناعل هبرابر ٢٠٠٠، ص ١٨٤.

٣٦ - لوطوربو (روجي)، فاس قبل الحماية، ج ١، ص ٤٣٦.

٣٧ - ابن زيدان (عبد الرحمن)، المر والصلوة في نظم معالم  
الدولة، المطبعة الملكية ١٩٦٧، ج ٢، ص ٦١-٧٠، و المنوني  
(محمد) خطة الحسبة في المغرب، ص ١٨٥ ١٨٧

٣٨ - ابن زيدان (عبد الرحمن)، المر والصلوة في نظم  
معالم الدولة ج ٢، ص ٦٩

## المصادر

١- إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس. لابن زيدان (عبد الرحمن). جزء مطبوع بانقراثة الحسنة بالرباط تحت رقم ١١٧٦٩. ص ١١.

٢- اثر الصدمة الاستعمارية على الإنتاج الحربي بمدينة مكناس (١٩١٢-١٩٣٧). لبيوعصرية (بوشني). مجلة دار النياحة، ١٤، ربيع ١٩٨٧، ص ٥، ٣١، والهامش ٨ ص ٣٦.

٣- التجربة الرسمية، ظهور شريم، في احداث محاسن لمفصل المتارعات بين ارباب التجارة والصناعة وبين مستخدميههم بمكناس وميناء ليوطي، ٥ جمادى الاولى ١٣٥٨/ ٢٣ يوليوز ١٩٣٩، ع ١٢٩١، ص ٢٨، ص ١٢٠٢.

٤- الحياة الاقتصادية بمدينة مكناس في القرن التاسع عشر (١٨٥٠-١٩١٢). للمعية (محمد). رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ. مرفوعة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، ص ٢٠٩.

٥- خطة الحسية بالمغرب: المنوني (محمد)، أبحاث مختارة، منشورات وزارة الشؤون الثقافية، مطبعة الماهل، فبرابر ٢٠٠٠، ص ١٨٤.

٦- العز والصولة في نظم معالم الدولة، لابن زيدان (عبد الرحمن). المطبعة الملكية ١٩٦٢، ج ٢، ص ٦١-٧٠ و المنوني (محمد)، خطة الحسية في المغرب، ص ١٨٥-١٨٧.

٧- فاس جبل الجمالية، لوطورونو (روحي). ترجمه إلى العربية مختار جيتي ومحمد الأحصر، دار العرب الإسلامية، ٢٩٩٢، ج ٢، ص ١٢٣-١٢٢٠.

٨- مجمل تاريخ المغرب، المروي (عبد الله)، المركز الثقافي العربي، المطبعة الأولى ١٩٩٩، ج ٢، ص ٢٢٥.

٩- معطيات عن الطائفة الحرفية، بمغرب ما قبل الاستعمار، فتحة (محمد)، مجلة أمل، ص ٧٤، ١٩٩٦، ص ٧-٨.

١٠- المنتجات المغربية والأسواق الخارجية، مكتب الشريف للمراقبة والإصدار، جريدة السنادة، ١٥ رجب ١٣٥٦ / ٢٢ شتبر ١٩٣٧، ع ٤٤٧٦، ص ٢.

١١- من عهد الحنطة لعهد النقابة، الفاسي (علال)، مجلة رسالة المغرب، ٨ ربيع النوي ١٣٧٠ / ١٨ دجنبر ١٩٥٠، ع ٨٩، ص ٩، ص ١.

١٢- المكتب الشريف للزراعية والإصدار، المنتجات المغربية والأسواق الخارجية، جريدة السنادة، ١٥ رجب ١٣٥٦ / ٢٢ شتبر ١٩٣٧، ع ٤٤٧٦، ص ٢.

١٣- ظهور شريم في الإدي بأحداث وكالة (كتنوار) للمصانع المغربية، الجريدة الرسمية، ٢ جمادى الثانية ١٣٥٧ / فاتح يوليوز ١٩٣٨، ع ١٢٤١، ص ٢٧، ص ١٣٦.

56- Comdeau, Terres, op. cit, p.221

57- L'activité sociale, in Bulletin d'Information du Maroc, N°13, 15 février 1949, pp 23-24

58- Godard, Modernisation de l'artisanat marocain in Bulletin Economique et Sociale du Maroc, Volume XIV, N° 48 4ème trimestre 1950 pp 149-100

59- Colombain(M). Les coopératives indigènes au Maroc, Bulletin Economique du Maroc, Volume IV, N°17, juillet 1937 p 19

60- Ibid, p 41

61- L'activité artisanale, in Bulletin d'Information du Maroc, op.cit pp 23-25

62-Colombain Coopérative op.cit p 192

٦٢ - المروي (عبد الله) مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، المطبعة الأولى ١٩٩٩، ج ٢، ص ٢٢٥.

## اليهودية: الصهيونية

أحمد أشقر

الناصر - فلسطين

منذ قرون طويلة يكرر اليهود في صلواتهم: «في السنة القادمة في يروشلیم»، و«يروشلیم»، ليس بالضرورة مدينة القدس الفلسطينية، أو في غرب الجزيرة العربية، حسبما جاء في أدبيات المؤرخ اللبناني كمال الصليبي<sup>١</sup>، وفي الأدب «القبالي / الصوفي» اليهودي، «يروشلیم» قد تكون رمزا أو أمنية أو حلما يتمنى المؤمن تحقيقه، أما، ومنذ نشأت الحركة الصهيونية، في أواخر القرن التاسع عشر، كجزء من المنظومة الكولونيالية الأوروبية، تحولت «يروشلیم» إلى مدينة القدس الفلسطينية، ومعها تحوّل «التناخ»<sup>٢</sup>، كتاب اليهودية المقدس، إلى الكتاب الذي استمدت منه فكرها العدواني الاستعماري، تتفق اليهودية والصهيونية على أنهما ثنائية واحدة في المنطلقات والأهداف وفي هذا التحبير، سوف نأتي على ذكر خمسة محاور، هي:

١- قراءة «التناخ» قراءة باطنية أو تأويلية. هذا التأكيد، هو للإنصاف الموضوعي والأكاديمي في أن واحد، فهذه الفرق تنتظر «المسيح» الذي هو في كل الأحوال لصالح اليهود ضد الأعداء<sup>٣</sup>.

الثاني: يعتقد الغالبية من الناس، من عرب ويهود، أن الحركة الصهيونية هي حركة علمانية، ولهذا السبب رفضتها الحركات والفرق اليهودية المتدينة والمتصوفة تحديداً، أعتقد أن السبب الحقيقي لرفض هذا المجموعات كون الصهيونية تؤلب العرب والمسلمين ضد اليهود، وتعرقل مجيء المسيح، والموقف القائل بعلمانية الصهيونية، هو

١- السيطرة على الأرض

٢- الطرد والتجهير وتدمير القرى والمدن

٣- نقاء العرق

٤- استحالة ممتلكات وحياة الـ gnyem

٥- العنف ضد الآخرين

قبل أن نبدأ تحبيرنا، لا بدّ التأكيد على أمرين هامين:

الأول: ترفض بعض الفرق اليهودية المتصوفة والأصولية أي ربط، بين الصهيونية وفكرها الاستعماري وبين الدين اليهودي، وعليه وجب



موقف قديم نسبيا وبدأ يتصدع مؤخرًا عند  
العصر.. هذا التعبير ننضم إلى الرأي القائل  
بعدم فصل الصهيونية اليهودية كما نراها.  
هــ صيون و. يسرعل والكثيبت وكافة رموز الدولة.  
هي رموز يهودية صرفة. لازمت تأسيس الحركة  
الصهيونية وإقامه دولة «إسرائيل» وسياستها تجاه  
اليهود ضد العرب، والتعبير هذا (أيضًا) عبارة  
عن محاولة مغايرة لما هو سائد لقراءة العلاقة بين  
إسرائيل، الصهيونية واليهودية.

## ١ السيطرة على الأرض:

يؤكد جميع الادياب الصهيونية. ولا فرق بين  
بنيها وبسازها. وكلاسيكيها وبعد حداثها، أن  
لصهيونية ابتغت «العودة إلى أرض الميعاد».  
بحسب وعد (يهوه) لـ(عبرهم). فهد ورد  
«التناخ». ولما كان «برم» ابن سبع وتسعين سنة  
ظهر يهوه لـ«برم» وقال له: «أنا عل القدير». سر  
مامي وكن كاملا. فأخض عهدي بيني وبينك.  
وأكثر كتيبًا جدًا». فسقط «برم» على وجهه.  
وبكلم «لوهيم» معه قائلا: «أما أنا فهوذا عهدي  
معك. ونكون أنا لكثير من الجويم. فلا يدعى  
اسمك بعد «برم» بل يكون اسمك «برهم». لأنني  
أحكك أنا لكثير من الجويم. وأتأكد كثيرا جدًا.  
وأحكك جويم. وملوك منك يخرجون. وأقيم  
عهدي بيني وبينك. وبين نسلك من بعدك هي  
أحبالهم. عهدا أبديا. لأكون إلهًا لك ولنسلك من  
بعدك. وأعطيت لك ولنسلك من بعدك أرض  
عربك. كل أرض كنعن ملوكا أبديا. وأكون  
لوهيمهم». وقال «لوهيم» لـ«برهم»: «وأما أنت  
فتحفظ عهدي. أنت ونسلك من بعدك هي  
أحبالهم. هذا هو عهدي الذي نحفظونه بيني  
وبينكم. ومن نسلك من بعدك. نختن منكم كل  
ذكر. فتختون هي لحم غرلتكم. فيكون علامة عهد

بيننا وبينكم. ابن ثمانية أيام نختن منكم كل ذكر  
هي أحبالكم. ولید البیت. والمبتاع بفضة من كل  
ابن غريب ليس من نسلك. نختن حنانا ولید بینك  
والمبتاع بفضة. فيكون عهدي في لحمكم عهدا  
أبديا. وأما الذكر الأعف الذي لا نختن في لحم  
غرلته فتقطع تلك النفس من جميعها. إنه قد نكت  
عهدي (تكوين ١٧: ١-١٤). جاء وعد يهوه  
لـ(عبرهم) بعد أن ولدت له جاريته (المصرية)  
ولدا ودعاها (يشمعل). وقبل أن تلد له زوجته  
الشرعية (سره/ سري) ابنهما (يصحق).

من خلال النص نفهم أن الوعد لم يكن وعدا.  
وأن العهد لم يكن عهدا. والذي كان اتفاقا بسيطا  
بين طرفين. فيه يضمن (يهوه/ «لوهيم») منح  
أرض (كنعن) لـ(عبرم) اللاحن ونسله من (عور  
كسديم). مقابل أن يقوم (عبرم) ونسله باختان  
ذريتهما. نعلم طبعًا أن لـ(عبرهم) ولدين  
(يشمعل) البكر و(يصحق). أما اليهود  
والمسيحيون الذين تبناوا «التناخ» بصفة «العهد  
القديم». فقد اعتبروا (يصحق) هو «الابن  
الشرعي» دون أخيه (يشمعل). الذي يعتبره  
العرب جدهم. لأنه ابن (هجر) الحاربية  
(المصرية). التي هي ليست من جماعة  
(عبرهم/ «عبرم») و(سره/ سري). أي أنها goya  
بحسب الشريعة اليهودية. هذا مع العلم أن النص  
«التناخي» لا يجزم جرما قاطعا ولا شك فيه. بأن  
(يصحق) هو ابن (عبرهم) ومن صلبه. فقد  
رجعت أن يكون ابنا لـ(فرعه) «<sup>(١)</sup>». وبينما أنوية  
(عبرهم) لـ(يشمعل). مؤكدة ليس فيها أية ذرة  
شك. كما تتضح في النص «التناخي».

واستخدم الفقيه اليهودي موسى بن ميمون-  
المعروف بالربمايم بمؤلفه الفقهي الهام، المعروف  
به الرسالة اليمينية<sup>(٢)</sup>، ادعاء الوعد والعهد لكى

يحتاج بواسطته أن النسل المنتخب من الإله (يهوه) هو نسل «يصحق»، دون نسل أخيه وبكر (إبرهم)، (يشمععل)، وكما هو معروف، فإن نسل (يصحق/ إسحق) هم اليهود، ونسل (يشمععل/ إسماعيل) هو الـ (يشمععل/ الإسماعيليين) العرب المسلمين.

هذا الوعد، العهد الذي ورد في سفر التكوين وعدة أسفار أخرى من «التناخ»، هو عمليا منطلق الحركة الصهيونية لاستعمارها فلسطين والوطن العربي. فاحتلال الأرض ومصادرتها وتوزيعها على اليهود المسمعين، هي الترجمة العملية لما ورد أعلاه، سنوضح الأمر قليلا، مثلا: عندما يرد مصطلح مثل «نُحلت أبوت» في المصادر الصهيونية- «الإسرائيلية»، والتي ترجمتها إلى العربية هي: «محلّة الآباء»، فإن الآباء المقصودين هم اليهود فقط، أي لا أرض ولا أبناء للعرب!! ويتسرب هذا الموقف من اللاهوت والأينولوجية والثقافة السياسية إلى القانون أيضا، فعندما يرد في المصادر القانونية مصطلح مثل «أرض لصالح الجمهور»، فإن ترجمته العملية تعني: «أرض لصالح اليهود»، دون غيرهم من «سكان الدولة العرب»، وتشير إلى أن جميع أراضي العرب في فلسطين صودرت تحت هذه الحجة، وتم توزيعها وخيراتها على اليهود دون العرب.

كشفت ساندي كيدار في أطروحة الدكتوراه التي أعدها حول «قانونية» مصادرة الأراضي العربية في «إسرائيل»، أن مؤسسات الدولة المختلفة تجاوزت القوانين التي سنتها الكنيسة والتشريعات الداخلية الأخرى، في ممارستها لمصادرة الأراضي لعربية، والهدف هو مصادرة أكبر مساحة منها.

وكثفت تقرير أعدته «حركة السلام الآن» عن أن غالبية الأراضي التي تقوم عليها المستوطنات في

الضفة الغربية، تمت السيطرة عليها دون «مصادرة قانونية»، أي أنها لا تزال رسميا باسم مالكيها العرب!!

وما تعامل السلطات الإسرائيلية، مع أوساط ساقطة وطننا وأخلاقيا في مجتمعنا الفلسطيني، بمساعدة عصابات جنائية يهودية وعاهرات، من أجل الاحتيايل وابتزاز المالكين العرب، إلا محاولة أخرى في الاستراتيجية «التناحية» في السيطرة على الأرض (لفهم هذه الظاهرة، يرجى العودة إلى التحقيق الذي نشرته هاريس بتاريخ ٦.٩.٢٠٠٦).

## ٢- الطرد والتهجير وتدمير القرى والمدن؛

تنمة للموعد والعهد والاتفاق، والذي بموجبه يمنح الإله (يهوه) أرض (كنعن) لنسل (إبرهم)، تأتي عملية طرد ونهجير الآخرين من الأرض الموعودة. فمن المعروف أن (إبرهم) و(سري) كانا زوجين، إلا أن الزوجة كانت عاقرا. لذا منحت خادماتها (المصرية) (هجر) إلى زوجها (إبرهم) لتحمل وتنجب منه. وعندما حملت (هجر) غارت منها (سري)، فشكتها إلى زوجها الذي قال لها: «هذه خادمك في يدك. فاصنع بها ما يحسن في عينك»، فأدلتها سري هرب من زوجها (تكوين ١٦: ٦)، وبعد ذلك حملت (سري) - من الـ (فرعه) كما رجعت - وأنجبت (يصحق)، ولأنها لا تريد (يشمععل) أن يشارك ابنها (يصحق) في حبز ميدان التروة- الأرض والمراعي، طلبت من زوجها أن يطرد ابنه (يشمععل) وأمه (هجر) قائلة: «أطرد هذه الخادمة وابنها، فإن ابن هذه الخادمة لن يرث مع ابني يصحق». وعندما تكلأ (إبرهم) لقد أصبح اسمه (إبرهم) لأن نسله يكون كثير العدد، كما يرد «بالتناخ»- يقوم الإله (لوهيم) بمنح عمليه

الطرد شرعيه وقداسة. قاتلا: «لا يسوء في عينيك أمر الصبي وأمر خادمك، مهما قالت لك سره» تحول اسمها من سري إلى سره، فاسمع لقولها، لأن ياسحق يكون لك نسل باسمك [...] فصرفها، فضمت ونأهت في بركة دهر شبيح» (تكوين ٢١: ٨-١٥).

ملاحظ ان طرد ابن (عبرهم)، (يشمعل) وامي (هجر). تم ضمن خطة مدبرة سافا. وتتكون من ثلاث مراحل. الأولى: التكتيل بالأُم الحامل. والثانية: الطرد الفعلي للأُم والولادة وابنها. والثالثة: إبعادهما عن مصادر الثروة: الأرض والمراعى والانتماء (الهوية)، أي أنه تم إقصاء الابن تحديدًا من الانتماء إلى الاب وهويته، وكذلك الام تم إقصاؤها عن الانتماء والهوية بالزواج.

حملها هذا ما تعلمه الصهيونية وذرعاها المادي. «إسرائيل» منذ قرن ونصف تقريبا، فقد بدأت عصابات الحركة بطرد الفلسطينيين من أراضيهم وقراهم منذ سبعينات القرن التاسع عشر، ونذكر هنا على سبيل المثال فقط: أهالي وادي الحوارث وقرية الشركس في سبعينات القرن التاسع عشر.. والقولة في عام ١٩٦٠ وجيدا في العام ١٩٧٠. والقائمة طويلة، وفي الفترة التي امتدت من بداية النشاط الصهيوني إلى ما قبل انعاز قرار تقسيم فلسطين عام ١٩٤٧، تم تهجير ٧ قرية والاف الفلسطينيين. والطرد كما هو معروف لم يتوقف أبدا إلى يومنا هذا.. وكذلك مصادره الأراضي والتكتيل بنا أيضا، فقد قامت «إسرائيل» اليهودية بتهجير قرى بأكملها في الأعوام التي تلب «انتهاء» حرب عام ١٩٤٧ - ٤٨. مثل: كفر برعم واقرت (في الشمال) ومجدل عسملان والعديد من القرى والمصارب البدوية (في لجنوب)، وإلى يومنا هذا، لا تزال «إسرائيل»

ترفض الاعتراف بشرعية تواجد عشرات القرى في شمال ووسط وجنوب فلسطين. أي أن استراتيجيتها لا تزال قائمة في الحاضر والمستقبل أيضا، ونذكر أن «إسرائيل» تمكنت من تهجير سكان وتدمير أكثر من ٦٠٠ مدينة وقرية ومضرب بدو في فلسطين، في هذا الصدد يمكن العودة إلى دراسات شريف كناعنة والعديد من الباحثين العرب واليهود للتأكد من أن التهجير كان مخططا له مسبقا، ويذكر إعلان باييه، وهو باحث مرموق في التاريخ، في كتابه الأخير عن التطهير العرقي في عامي ١٩٤٧ - ٤٨، نقلا عن الصايط السابق في إحدى العصابات الصهيونية، دوف يرميا، ان الخطة اليومية كانت تهجير ثمانى قرى<sup>١٢</sup>

وبعد هذه المدة الزمنية من التكتيل واستلاب الأرض ومصادرتها، تمكنت «إسرائيل» من إقصاء الفلسطينيين من أراضيهم. أقصد الإقصاء بالكامل عن مصادر الثروة المادية والمعنوية، وكذلك عن هويتها أيضا. كما جاء في النص «التأحي» بالضبط<sup>١٣</sup>

## ٢- نقاء العرق:

تعتبر اليهودية بكافة مصادرها التوراتية ومراجعتها المختلفة من تلمودية وغيره. وثيقه تمجد العرق اليهودي، «جمع يهوه النوعي» (تثنية ١٤: ٢)، و«جمع أعظم من أن يعد ويحصى لكثرت» (يهوشع ١: ١٠)، و«أبناء يهوه» (يهوشع ١٠: ١)، وعليه، وبسبب سمو مكانته بين بقية جموع الإنسانية، علله أن يسكن منعزلا، «جمع منعزلا يسكن وبالgoyem لا يكثر» (العدد ٢٣: ٨)، يلاحظ القراء والمادرات أن ما ابي له من ترجمة عربية لبعض الأعداد (الآيات) غير معروف لديهم، فالعروف هو: شعب الله المختار، وأبناء الله وشعب لوحده

يسكن، أما بخصوص المقال الذي بين أيدينا،  
فنشير إلى الملاحظات الآتية

الأولى. ترد المفردة: (عَم) في العبرية  
التوراتية. وقد ترجمها العرب إلى: (شعب)، الأمر  
الذي لا يتطابق مع الحقائق الجغرافية في حينه.  
هـ (عَم) العبرية التوراتية، هي: (مَع) العربية،  
ومعناها جمع، وجماعة، وهنالك العديد من  
المرددات في اللغات التي اصطلح على تسميتها  
به السامية، التي هي تسمية غير علمية... يتبدل  
مكان الأحرف فيها وفقا لمناطق وأحيال مختلفة،  
مثلا: المفردة (شمس)، في بعض المناطق اللبنانية  
تُذكر: (سمش)، و(بلح) في بعض المناطق  
العمسطينية تُذكر: (لبع)، والمفردة: (خُشط)  
بمعنى جرح كما يلفظها وسط وجنوب فلسطين.  
تُذكر في شمال فلسطين ولبنان: (شخُط)،  
والمصدر آرامي: (شخُط)، أي ذبح... وعليه وجب  
اعتبار (عَم) التوراتية هي (مع) العربية، أي جمع  
وجماعة، وليس شعبا.

الثانية: بات من الواضح لدى علماء وباحثي  
اليهودية «التناخية»، أنها ديانة متعددة الآلهة،  
وعليه وجب عدم ترجمة أسماء الآلهة الواردة في  
«التناخ» إلى: الله ورب، بل كتابتها كما ترد في  
المصدر مثل: (يهوه)، و(إلوهيم)، و(عَدُوني)،  
و(إل)، هـ (إل) مثلا هو إله مجسد بصريح  
النص التوراتي «فصارعه يعقوب رجل» (أي: إل)  
إلى طلوع الفجر...، لأنك صارعت إل والناس  
فعلبت» (تكوين ٣٢- ٢٦- ٢٩)، وإذا قرأنا النص  
الذي يرد في أسماء الآلهة وصماتهم، نفهم من هذا  
أن صراعا دار بين المجاميع اليهودية المختلفة، فقام  
كل جمع بتجديد إلهه، مثلا، وبما أننا ذكرنا قصة  
(عـهرم) وولديه، نذكر أن النص التوراتي يذكر

إلهين في القصة ذاتها (يهوه)، وهو إله (عـهرم)  
و(إلوهيم) وهو إله (سره) (تكوين ٢٠- ٢١).

الثالثة: عندما يرد في النص التوراتي (لبد)،  
كما هو في نصنا المذكور، نفهم أن معناها هو  
منعزلا، وليس وحيدا. ولو أراد كتابة ومعررو  
«التناخ» القول: لوحده، لكتبوا (لبدو)، وليس أي  
مفردة غيرها.

والرابعة. لم تصبح اليهودية ديانة موحدة، إلا  
في القرن الثاني عشر، كما يرد في ال(ي.ج/ ١٣)  
عند الرميام/ الرابي موسى بن ميمون (١١٣٨)  
و(١٢٠٤)، الذي تأثر في علم الكلام الإسلامي  
وأصبح أشعريا في منهجه. ويقال أنه اعتنق  
الإسلام لمدة سنتين<sup>١</sup>.

قد يعتد البعض أن الإشارة إلى ضرورة ترجمة  
«التناخ» ترجمة جديدة، ترفا أو «فضيحة رايدة»،  
إلا أنني اعتقد. ومعني الكثيرون من الباحثين، ر  
قراءتها بلغتها، العبرية «التناخية»، وترجمتها  
ترجمة آمنة عبر أنبولوجية، من شأنها أن تكسب  
خبايا النص المعادي للآخرين/ للآليات عدا،  
مانويا وعنيفا للغاية، كما هو حال الصهيونية.  
فالرابع الوحيد من هذا النص هم اليهود  
والصهاينة «الإسرائيليين». لأن فيه إخراجا  
لليهودية من دائرة الديانات النارية، وإدخالها إلى  
دائرة الديانات المائية. وأن اليهود «شعبا» منذ  
الآزل، هذا ضد منطق الصيرورة التاريخية.

أما التلمود بشقيه البابلي والأورشليمي/  
الفلسطيني، فهو أفسى على غير اليهود/  
goyem. الأغيار: فيكثر من وصفهم بأنهم  
دنسون وأنهم ليسو آدميين ومارسون الجنس مع  
الحيوانات والموتى وقطع اللحم!!! وأنهم أفاعي  
أبناء أفاعي... (ييموت س. أ. أ.). و«لحمهم لحم  
حمر» (يروشليمي برحوت ف.ج. هـ.د.). وأوصاف



كهذه نجدها في الحطاب الصهيوني «الإسرائيلي» المعاصر فقبل أربع سنوات كان الراي (عوباديا يوسف)، الذي كان الراي الأكبر الشرقي لدولة «إسرائيل» عدة سنوات، وهو رعيم حركة «شاس» الأصولية وأقوى تأثيرا في السياسة والثقافة فيها، قد وصف العرب «أفاعي أبناء أفاعي»، وعندما وصمه الوجيهاء العرب وبعض الليبراليين اليهود بالمصرية، قال انه ينقل من المصادر اليهودية فقط! وقيل سنتين كان البروفيسور أرنون سوفير من جامعة حيفا، وهو أبو القزاعة والاستراتيجية الديموقراطية لدولة «إسرائيل»، قال إن المصريين في التصعيد يشربون من المترعة ويمارسون الجنس مع الجواميس!!! فاعتبر قوله جزءاً من حرية التعبير الأكاديمية!!! هذه الأوصاف في المصادر اليهودية، وليست طارئة على الصهيونية و الإسرائيلية».

من هذا المنطلق تمنع اليهودية زواج اليهود بغيرهم من الشعوب واتباع الديانات الأخرى، والرحل أو المرأة الذي يريد أن يصبح صهرا لليهود، عليه أن يتهود، والنهود في اليهودية معناه دراسات لاهوتية وشرعية وفقهية يهودية تستمر عدة سنوات، أما «إسرائيل» الصهيونية، رغم إعلانها ليل نهار بأنها «دولة علمانية»، فقد أكلت أمور الزواج والطلاق للمحاكم الشرعية اليهودية.. التي ترفض تسجيل زواج اليهود بغيرهم، الذين تزوجوا رواحاً مدنياً، ولم يتهودوا بعد، نقاء العرق في «إسرائيل» الصهيونية، هو يهودية الانتماء.

#### ٤- استباحة ممتلكات وحياة الـ goyem

كأن قد تعرضنا في المحاور الأربعة السابقة إلى عدائية العقيدة اليهودية والصهيونية و«إسرائيل»، بما يخص الغير وأراضيهم والعنف ضدهم ومكانة اليهود مقارنة بهم، وفي هذا المحور سوف أعرض

موقف اليهودية، كما وردت عن الفقيه اليهودي، موسى بن ميمون، بما يخص ممتلكات وحياة الـ goyem، في المجتمعات التي يعيش اليهود بين ظهرانيها حياة آمنة.

جاء في التلمود البابلي: لا يجوز للغريب أن يسرق من يهودي - بل يجوز لليهودي أن يسرق من الغريب، جاء أيضاً: إذا وجد يهودي غرضاً ضائعاً لليهودي، عليه أن يعيده إليه - أما إذا وجد غريب غرضاً ضائعاً لليهودي، عليه إعادة له!! وجاء أيضاً: يمكن لليهودي أن يزود الآخرين بمعلومات خاطئة - ولا يجوز لغريب أن يعطي معلومات خاطئة لليهودي!! وجاء أيضاً: لا يمكن لغريب أن يغش اليهودي - بل يمكن لليهودي أن يغش الغريب!! وكذلك أيضاً: يمكن لليهودي أن يشهر بالغريب - ولا يجوز للغريب أن يشهر باليهودي، وجاء أيضاً: إذا سب يهودي أذى لغريب لا يجوز تعويضه - أما إذا سب غريب أذى لليهودي فيجب تعويضه (مشيخات سنهدين ٥٧، أ، والعديد من المواضع في التلمودين البابلي واليروشلمى).

بما يخص الممتلكات - سئل بن ميمون من قبل أحد اليهود: هل يجوز تعويض الـ goyem عن ضرر سببه ثور يمتلكه يهودي؟ فأجاب: لا يجوز تعويضهم، وأضاف: بل يجب تعويض اليهودي إذا تسبب ثور أحد الـ goyem بضرر لأحد ممتلكات اليهود، وما الثور هنا إلا مثال فقط للتخصيص، أما على وجه العموم فلا يجوز تعويض غير اليهود بتافاً، إذا تسبب يهودي لهم بضرر ما - والعكس هو المفروض (مشناه تورا، مسيخيت دانزيكين قضية ١٢).

بما يخص مساعدة الآخرين وقت الشدة - وأفتى ابن ميمون بتحريم قيام اليهودي بتقديم مساعدة لإيقاد حياة أحد الـ goyem، بينما أفتى

متحليل تلقي اليهودي مساعدة من أحد الـ goyem لإنقاذ حياته (مشناه تורה ٨٢ مسالك السبت ههنا ٢١). وما إنقاذ الحياة إلا مثل على وجه الخصوص، وبالطبع يمكن تعميم هذه الفتوى على كافة أنواع المساعدات.

أما (الرمبام) وهو الأكثر أهمية في الديانة اليهودية بعد (موشيه بن عيرام) «التناخي»، ويردد اليهود قولاً: لم يأت بعد موسى [الرمبام] إلا موسى «التناخي». وذلك لأهميته بتجديد الديانة اليهودية «التناخية» التي أصابها الهوان والوهن نتيجة لنشأة الإسلام، في الكتاب الذي أصدره (Y. Leibowitz/ 1902- 1994)، بالعبرية، والموسوم The Faith of Maimonides وصفه قائلاً: إنه أكبر المؤمنين واللاهوتيين اليهود (ص ١١).

نحن الذين نعاش اليهود في بلادنا، ونعاش أجهزة الدولة المختلفة: التشريعية والقضائية والتنفيذية، نعلم مدى التمييز الذي تمارسه ضدنا هذه المؤسسات، ونخص بالذكر جهاز القضاء الذي من واجبه الإصاف والمساواة بين المتقاضين أمامه، إلا أنه يخون واجبه ويمارس التمييز ضدنا لصالح اليهود، يكفي قراءة أطروحة الدكتوراه لمحمد سليم حاج يحيى: ٩ داء أجهزة تطبيق القانون الجنائي على الأقليات في البلاد (١٩٩٢)، التي تؤكد تأكيداً لا يقبل الشك، ومن خلال فحص ملفات شبيهة لمرب ويهود في المحاكم الإسرائيلية، أن جهاز القضاء يعاقب العرب بشدة أكثر من اليهود، علماً أنهم اقترفوا نفس التجاوز للقانون، ولا أزال أذكر عندما اتصلت بالباحث للحصول على نسخة من الأطروحة عام ١٩٩٦، أخبرني بأن إدارة الجامعة احتجزتها لمدة خمس سنوات

قبل أن تسمح بإدخالها للمكتبة العامة، ونم هذا بعد أن هدد باللجوء إلى القضاء!

وأعدت هداس زيف تقريراً عن تعامل الجهاز الطبي مع جرحى أحداث أكتوبر ٢٠٠٠. بعنوان طلب تحت النار: المس بالحق في الصحة في المواجهات بين متظاهري الصحف المحلية في كل مستعمرات «كرمعل» و«نصرات عرب». فخلصت إلى نتيجة أن الجهاز الطبي أيضاً يميز ضد العرب! أما عن الإساءة لسمعة العرب. فحدث ولا حرج جاء في المداش الكبير، أن العريب الذي يسيه إلى سمعة اليهود وجب عليه دفع تعويض لهم- أما الذي يسيه إلى سمعة الأغيار قمعفي (مداش جدول: ه.ه. ب. ك. وه. ي). وهذا ما تلاحظه فعلاً اليوم، فوسائل الإعلام الإسرائيلية مليئة بكل ما هو مسيء للعرب، لأن هذا من شأنه أن يسهم بازدياد البيعات، عدا عن كونها استراتيجية عدوانية ضد العرب

ولا يسلم الموتى أيضاً من لعنتهم، جاء في التلمود البابلي: الذي يشاهد قبور الأغيار. عليه أن يقول: يا عار أمكم، (وردت بالكامل عن موسى بن ميمون مشناه تורה ههلوخت برخوت ١١). واليوم وفي دولة «إسرائيل» اليهودية الصهيونية. أصبح الاعتداء على مقابر ونبيش قبور القرى المهجرة «رياضة قومية». وتأخذ أحياناً شرعية من الجهاز القضائي، من أجل شق شارع أو طرق أو إقامة حي سكني!!

#### ٥- العنف ضد الآخرين؛

بما أن الأفكار لا تشأ من عدم، والحفاظ عليها واستمرار ديمومها وإعادة إنتاج نفسها، ليس بالصلاة، بل بأدوات مادة مختلفة، والعنف أحدها، إلا أن العنف «التناخي»- حتى لو كان

بِلَادِ الْفِلَسْطِينِيِّينَ. فَصَدَّقَ أَخِيْشُ دَاوُدَ قَاتِلًا، فَذَ صَارَ مَكْرُوْهَا لَذِيْ شَعْبِهِ إِسْرَائِيْلَ. فَيَكُوْنُ لِيْ عَبْدًا إِلَى الْآبَدِ» (شموئيل ٢٧: ٧-١٢).

وجاء في التلمود البابلي: إذا قتل يهودي غريبا دون قصد، لا يعاقب اليهودي بالقتل - أما إذا قتل غريب يهوديا دون قصد، يقتل الغريب (مسيخت دانزيكين قرشه ٤).

قد يقول البعض، أن ما ذكرته لا يتعدى النصوص الدينية المختلفة حول إن كانت تاريخية أو رمزية، حسنا؛ لنقرأ ما كتبه للرابي (شلمه جورن/ ١٩١٧-١٩٩٤) الذي كان رابي الجيش (١٩٤٨-١٩٦٨)، والرابي الأشكنازي للدولة (١٩٧٢-١٩٨٢)، معنى إحدى الوصايا العشر: «لو تهرُج/ لا تقتل»، فقد كتب في كتابه الموسوم: «كتاب نظرية الدولة» (١٩٩٦)، ص ٢٨-٣٥، الفتوى الآتية: «هل مسموح بحبس الشريعة أن تقتل عربا بمن نظريص حياة [يهود] للخطر من أجل الحفاظ على سيادة يهودية على يهودا والسامرة وقضاء غزة؟» جوابه كان بالإيجاب، فاستعان بـ (الرمبام) الذي أفتى قائلا: «عندما تكون يد يسرعل قوية لا يجب أن نبقى أغيارا بيننا»، ثم يضيف (جورن) قائلا: من أجل تنفيذ هذه المهمة من الواضح أنه يجب استعمال القوة ضدهم [جميع الفلسطينيين في فلسطين الانتدابية] فهذا ما يقصده الرمبام، ثم يستعين بالتلمود البابلي مقتبسا: «ملكوتنا فقطلا حد مشيتا بعلمنا لوميعشنا»، أي الذي يعرض سُدس السكان [اليهود] للخطر لا يعاقب، الذي معناه إبادة جميع الفلسطينيين<sup>(١)</sup> هذه فتوى لشخصية ذات تأثير في الدولة، أي أنه المسؤول عن المرجعية الروحية الدينية في الدولة، ويبقى السؤال: إذا كانت دولة «إسرائيل» علمانية كما ندهي، إذن لماذا هي بحاجة إلى كاهن ومرجعية روحية دينية؟

معارها فانه على مستوى العقيدة أشنع وأقسى أنواع العنف التي تعرفها الإنسانية، يخبرنا «التناخ» عن الضربات العشر التي ضرب بها (يهوه) (المصريين). وهي أشبه بالحرب البيولوجية في لحروب المعاصرة. وهي الماء المنقلب دما. والصفادع، واليموص، والذباب، وقتل المواشي، وجراثيم القروح، والبُرْد، والجراد، والظلام وإبادة شباب (المصريين) (خروج ٧-١١)، ولن ننسى المجازر الآتية: إبادة أهالي (سدم) و(عموره). لأنهم أغيار (كما بينت في كتابي الذي سيصدر في العام القادم، والموسوم: قصة لوط «التناحي» وديناميكية الداء للآخرين (خلافه مع «برهم .. ممارسة الجنس مع ابنتيه .. حرب ياجوج ومأجوج)، وإبادة آل (يعقوب) لآل (شخيم) و(حمور)، بتهمة اغتصاب (حمور) بن (شخيم) اعتصب (دينة) ابنة (يعقوب)، إلا اني قمت بنفي التهمة بناء على قراءة جديدة للنص الأصلي للنص «التناحية» (١٠)، وإبادة أهالي وكل كائن حي في (يريهو). بعد ان احتلها اليهود المهاجرون من (مصر) (تكوين ١٩ و ٢٤ ويهوشع ٦).

ونضيف: ورد في «التناخ» ما يلي: «وكان عدد الأيام التي سكن فيها داود في بلاد الفلسطينيين سنة وأربعة أشهر. وصعد داود ورجاله وغزوا الحشوريين والجرزيين والعمالقة لأن هؤلاء من قديم سكن الأرض من غير شور إلى أرض مصر، وضرب داود الأرض. ولم يستبق رجلا ولا امرأة، وأخذ علما وبقرا وخميرا وجمالا وثيابا ورجع وجاء إلى أخيش. فقال أخيش: إذا لم تغزوا اليوم، فقال داود لي: على جنوبي يهوذا وجنوبي البرحمتيليين وجنوبي القينيين، فلم يستبق داود رجلا ولا امرأة حتى يأتي إلى جث إذ قال: لئلا يخبروا عنا قائلين: هكذا فعل داود. وهكذا عادته كل أيام إقامته في

ما ذكرناه حتى الآن يعود إلى فترات الحروب والصراعات، والحروب إما قاتل أو مقتول، منتصر أو مهزوم، إلا أن الأمر ليس كذلك، فيما يلي عرض لقضية أخرى، علاقة عاطفية بين رجل يهودي وامرأة غربية، والعلاقة العاطفية، هي علاقة بين اثنين فقط، ولا دخل لطرف ثالث فيها، والقصة هي: ورد في «قضية الأسبوع»، وهي قضية تقرأ وتناقش ليلة السبت على المائدة بين أفراد العائلة وضيوئهم: يحكى أن (زَمْرِي بن سلوى) عشق امرأة مديانية.. ومارس الجنس معها أمام (بني يسرءل).. فقام (فَبَحْص بن بَلْعَزَر) وأخذ رمحا وقتلها دون محاكمة، ليس هذا فقط، فقد ورد في «القضية» ما يأتي: «وتكلم هـ [أحد الآلهة] إلى موسى قائلاً: فَبَحْص بن بَلْعَزَر بن هَرُونَ أعاد إلي كرامتي على الرغم من بني يسرءل [...] لذا ها أنا أعطي له عهدي سلاماً، استلمت القضية الأسبوع» المذكورة على ما ورد في سفر العدد ٢٥. ٩ - ١

من القضية نفهم أن هنالك مبالغة في النص: إذ لا يقتل أن يقوم اثنان بممارسة الجنس على الملأ، إلا إذا كانا متوهين، وبالتالي يقتلان! ويبدو أن كتابة «القضية» بالغوا في وصف حالة العشق بين الاثنين، لكي يشرعوا القتل، والمبالغة صفة ملازمة للأدب الدينية، لكي يبرر أتباعها أعمالهم، التي عادة ما تكون غير عادية ومبالغ بها.

وعلى ما يبدو لم تتحرر اليهودية من أفكار كانت سائدة قبل عشرات القرون، وأن الماضي البعيد، هو حاضر ومستقبل كما يبدو، والحادثة التي يوردها هنا تدل وتؤكد على أن أمراً كهذا من شأنه أن يحدث في دولة «إسرائيل العلمانية»، التي «تحترم» حقوق الأفراد ومشاعرهم. تقدم أحد بسؤال إلى الرايبي (اسحق هيرتسوج / ١٨٨٨ - ١٩٥٣)، الذي كان الرايبي الأشكنازي لدولة «إسرائيل» (١٩٤٨ - ١٩٥٣): سائلاً إياه: هل يجوز تهويد غير اليهودية إذا تزوجت من يهودي زواجا مدنياً في الخارج.. فأجاب: حكمهما كحكم اللذين مارسا الجنس علناً، يقصد (زَمْرِي بن سلوى) وعشيقته المديانية (ترد هذه المتوى في مجموعة فتاواه: قضيتنا (فنبس) ٢٧. أ. وما بعلمها) هذا الرايبي كان موظفاً رفيعاً حكم دولة «إسرائيل».. والمتوى لا تتقدم، أو تبطل، والرايبي هيرتسوج، هو والد الرئيس السادس لدولة «إسرائيل». «حاييم هيرتسوج» (١٩١٨ - ١٩٩٣ / ١٩٨٣ - ١٩٩٣) وجد عضو الكنيس «يتسحاك هيرتسوج»، وزير السياحة المستقل وأحد المتنافسين على زعامة حزب «العمل» وبعد: هذه العلاقة بين اليهودية والصهيونية، والباب لا يزال مفتوحاً لاجتهادات أخرى داعمة وممارسة أيضاً. ■



١- مبني: كتابة جميع أسماء العلم. كما ترد في التاج. سحاً.  
وإن سم تحويلها إلى اسماء إسلاميه أنداء، كي لا يتم  
فرقها من مصطلقات اسلاميه. فالقراءة اليهوديه، هي  
لقد اذ الاسميه والمصنوعة الوحيدة

٢٠ يمكن العودة إلى مؤلفات كمال الصليبي المندمدة الدوراء  
 خدات من جريدة العرب (١٩٨٦). وخاميا الدوراء واسرار  
 من اسرائيل (١٩٨٨) .. والمعث من يسوع. قراء  
 حسنة في الاناجيل (١٩٩٩).

يتم استخدام القفاح، وليس العهد القديم أو التوراة لأن  
الكتاب هو كتاب اليهود المقدس. أما العهد القديم، فهو  
ترجمته المسيحية للقفاح، الذي وبحسب العبيدة  
لمسحه بمهد لحن: المسيح بن مريم والعهد الجديد،  
دعاهم، وأعاد الإصلاحيه لكتاب اليهود المقدس.

المسيح اليهودي هو ليس المسيح بن مريم الذي يؤمن به  
ديتظار عودته المسيحيون والمسلمون. هالك رأيان  
نحية المسيح.

۱۔ حساب ما جاء فی التلمذ لابی (سندھریں ۹۱)  
۲۔ دکنہ سرحدہ ارضام / موسیٰ بن میمون نے (مشافہ)  
۳۔ اد شعوب ملاجیح / ممالک اللؤلؤ، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶،

:"لاني قُتِلَ طهْرًا او اثناء طهْرِهِ او بعد طهْرِهِ،  
 شَدَّعَ حَرْبَ (حَوْجٍ وَمَحْجٍ / بَاجُوحٍ وَمَاحُوجٍ) ، وَسَمَّيْتُ  
 فِيهَا اَمَامَهُ (عَدُوًّا) وَجَمِيعَ الْاَعْصَانِ الَّذِيْنَ ادَّأَى بِي  
 (بَسْرًا) . وَبَعْدَ الَّذِيْ يَكُونُ الْخُلَاصَ الْعَالِيَّ ، فِيهِ يَقُولُ  
 جَمِيعُ الْاَسَاقِطِ سُلْطَانَهُ اَلْ (مُشْرِخِ) الَّذِيْ مِنْ بَسْلِ (بُودِ) ،  
 وَهَلْ لَا تَعْبَأُ بِعَاجِزٍ اَثَرٍ اَوْ بَسْلٍ اَوْ بَسْلٍ

لا فرق بين ما جاء به ابن ميمون وما جاء به الأدباء اليهودية المختلفة، بإقامة دولة الشريعة اليهودية، لا يعنى ندمتها على اليهود فقط، بل تطبيقها على الأعداء (govern) أيضا والشريعة اليهودية تسميهم أي الاعيان- إلى ثلاث مجموعات، ويعتد انتمائهم لها تتعامل معهم والمجموعات الثلاث هي الأولى التي يقسم أفرادها سبع وصاا اثناء نوح، فنطلب نشر واجب بالحكمة، وإنما خلتهم الله وحييا يوم الدينونة، والثانية: المجموعة التي قسم أفرادها سبع وصاا اثناء نوح، ليس واجباً فتلهم في الحكمة، بل مسموح فتلهم، والسؤال هل هنالك من

هم غير اليهود ممن يتممون "سبح وصايا أشاء نوحاً؟  
والثالثة: المجموعة التي يعبد أفراسها عبادة غربية من  
الواحد قتلهم، مثلاً تعتبر اليهودنة جميع المسيحيين  
بأنهم أتباع عبادة غربية، وتمنع الشريعة اليهودية  
مساعدته أي غريب، حتى لو كانت المساعدة من شأنها أن  
تقود حياته (كارو وسعيمك ١، ١٠) أو لشغلان عروج يوره  
دعه سيمان ١٠ ن سسيف والقاتل هو يوسف. أفراس كارو  
(١٥٩٤) (١٥٧٤).

5. يمكن مراجعته معالي: استخدام نبي يسرا نيل الحبس  
أجل أدلحه العداء للآخرين

<http://www.achaqseq.net/default.asp?action=showarticle&issue=9&scid=13&articleid=36015>

٦. فرييا ساقوم بنشو كتاب خاص فيه تحقيق الرسالة البسمية  
بالأحرف العربية وتمدهم عن ابن ميمون حباته وفكره  
وهولفاته.

٧. المدونات التي تتحدث عن التهجير كثيرة، وأعتقد أنها الأكثر في المدونات والمؤلفات التي تعنى بالمصوغ العربي الصهيوني. هنا يمكن لف انتباه القراء إلى كتاب شريف كناعنة النشأت الفلسطينية، هجرة أم تهجير؟ (٢٠٠٠) للاستفادة منه ليس لما حصل في الماضي، بل لما يحصل في الحاضر (التهجير الصامت من القدس إلى رام الله، ومن مناطق السلطة إلى الأردن بحديثي). بعض الدول (الأمريكيتين)، وقد يحصل في المستقبل.

٨. سيكون بإمكان قراء العربية التعرف على توسس بن ميمون وتاليه وعكره من المدممة التي أنشأتها لدوسه نهامة التي توسس لاهوتيا لموقف اليهودية من الإسلام والمسلمين والنبي محمد: الرسائل الممنمة، من الموقع بن تصدر الدراسة العام ٢٠٠٧

٩. هو أدب كتب في القرون الميلادية من الثالث إلى السابع منها، في فلسطين، وقبل عند الجمهور اليهودي لئدين، لأنه أهتم بإصاح ما عُص في الآداب الأخرى، وبسمل (المنها)، (التوسيع)، (الرحيم)، (والمدراش هلكا والمدراش أجدها)، (والعلموين)، (السلي واليورشلومي)، (البابلي والفلسطيني).

١٠. أنشقر - أحمد (٢٠٠٤) - دعميات برحمة المعهد القديم إلى العربية هل اغتصب حمو دينه؟ نموذج - كعبان (١١٩) - الطبية - مركز احياء التراث (٥٩ - ٦٥).

١١. عن هذه القضية اقرأ في هذا الرابط:

<http://www.gaj.cn.net.org/news/09news/index.cfm?MESSAGEID=565>

# الخطاب الديني في الشعر النبطي:

دراسة لمجموعة من قصائد  
بدرية عطا الله السعيد (الغربية)  
وضيدان بن قضان

د. سامية آل شيبان  
حاضرة الملك سعود السعودية

يؤكد الدكتور عبد الله الصويان في كتابه: «الشعر النبطي ذائقة الشعب وسلطة النص»، أن دراسة الشعر النبطي بعنبر موضوعاً حساساً بسبب اختياره من قبل الكثيرين تهديداً مباشراً للغة العربية الفصحى لغة القرآن الكريم وبالتالي الدين الإسلامي، لذلك أي محاولة لإعطائه أية أهمية تعتبر مرفوضة، وهذه الدراسة تعني بإبراز القيمة الدينية للشعر النبطي من خلال قيمته الفنية - الإبداعية الحضارية، وتكوين حلقة في سلسلة متنامية من الدراسات النقدية لخلق Critical body خاص بالشعر النبطي يستند عليه الدارسون والباحثون من المفكرين، المنابزين والمؤرخين على حد سواء.

الشاعران بصورة واضحة خلال العقد الأخير والذي هو من أكثر العقود التي مزّت على متطفتنا وكذلك العالم من حولنا اضطربا على العديد من المستويات، سواء اجتماعياً أيديولوجياً أو سياسياً أصف إلى ذلك ثورة المعلومات (الانترنت) وانتشار مبادئ العولمة، من خلال وسائل الإعلام أصبح الشاعر النبطي الذي عادة ما يوصف بالتحلم

النصوص المختارة هي لكل من بدرية عطا الله السعيد المعروفة بـ (الغربية) وضيدان بن قضان. من خلال مجموعة منتقاة من قصائدهم تم تقصي الخطاب الديني لدى الشاعرين المذكورين ومعرفة كيفية توظيفه، ثم اختيار الشاعرين على أساس دورهم البارز في ساحة الشعر النبطي ليس فقط في المملكة بل في الخليج أيضاً فلقد برز

عرسه للكثير من الافكار والتعبيرات المادمة من الخارج. هل ابيع الشاعر النبطي رياح التغيير أم أنه ما زال متمسكاً بجذوره الحضارية والتي تتحلى في مبادئه الدبنة. تحاول هذه الورقة الإجابة على هذا الطرح من خلال رصد الخطاب الديني في شعرهم. الدراسة اعتمدت محورين منفصلين، المحور الأول الحضور التلقائي، المحور الثاني: الحضور المدروس. هذان المحوران فرضتهما الركبة الفنية والموضوعية للقصائد المختارة.

**الحضور التلقائي للخطاب الديني لدى الشاعر** يظهر من خلال كلمة لمعز الحلاله (الله) أو ما يماثلها مثل (الرب، رب الكون، ...) بصورة عموية ولفائية لا علاقة لها بموضوع أو نية القصيدة. هذا يعكس الحضور الديني في لؤمي الشاعر. **الحضور المدروس** يظهر من خلال توظيف الموروث الديني ليمس مواضيع متنوعة مثل: لعزل، المدح، الرثاء. وكذلك الوطنية والسياسية والدينية. من خلال الحضور المدروس للخطاب الديني يربط الشاعر بذاته (موروثاته الحضارية) ومحيطه الخاص به وبالإسنان/ المجتمع من حوله. بدرية وصيدان أثبتا لنا من خلال شعرهما ثباتاً فكرياً واضحاً يرفض الخروج عن دائرة الدين الإسلامي والقيم التي يتبنّاها. هذه الاحتفالية العميقة والمبدعة في ان كتيبه بالرد على جميع الدعاوى المناوئة للشعر النبطي الذي اثبت لنا جمه المشروع في الوجود كجزء من ثقافة الأديب لا ثقافة الأبعاد.

تعتبر الشاعرة النبطية بدرية عملا الله السعيد من أكثر الشاعرات في السعودية تفاعلاً مع مجتمعتها حتى أنها لقيت بشاعرة الوطن. فلا تكاد تمر مناسبة وطنية كانت أم اجتماعية إلا واحتفت

بالحدث شعراً، مع ذلك لا يوجد لبدرية السعيد والتي ظلت لستوات عديدة تكتب تحت اسم مسعار «الفريية» أي ديوان مطبوع فقصائد الشاعرة موزعة بين العديد من وسائل الإعلام. لذلك وحرصاً على الدقة والأمانة فإن القصائد التي تناولها البحث تم الحصول عليها من الشاعرة شخصياً<sup>١</sup>. صيدان بن قضيان من أهم شعراء النبط المعاصرين في الجزيرة العربية، على عكس بدرية. يوجد لصيدان ديوان مطبوع في عام ٢٠٠٢. هذه الدراسة اعتمدت على القصائد الواردة فيه<sup>٢</sup>. في مقدمة الديوان كتب علي المسعودي إذ: كان الديوان عادة يرسم صورة لشخصية شاعرة. من الصعب أن يؤدي هذا الغرض ديوان الشاعر «صيدان بن قضيان»، فهو في حل قصائده بقم على الحد الفاصل بين الطهر والدن، مؤمن مخطئ يعرف خطاياه طامعاً بمعفرة ربه التي يعرف أنها غير<sup>٣</sup>.

الشعر عادة سواء أكانوا شعراء العامة أم الفصحى متهمون من قبل أصحاب المكر المحافظ. بعدم الحرص على أصول العقيدة الصحيحة، والإتيان بما يتنافى مع روح الإسلام. فهناك من يتناول على الذات الإلهية، أو يكتب في الغزل أو المدح والتفاخر بالأسباب وهذا كله يتنافى مع روح الإسلام<sup>٤</sup>. تؤكد فاطمة المرينسي بتمبر الإسلام عن العديد من الديانات «باعتقاد عميق في مقدرة الفرد على صبط نفسه واستخدام منطقته الذاتي وإخضاع أحاسيسه ورغباته لعقبة إذا كان مسلماً لضوابط وقواعد... يجب الارتكار عليها»<sup>٥</sup>.

تتحدث المرينسي هنا عن الفرد المسلم العادي حديثاً ولكن هل يخصع الشاعر المسلم في شعره لهكذا اعتبارات. أم أنه كما يقول النقاد المناوئين له

لا يقول إلا كفى، في محاولة للاقترب من الشاعر النبلي وممدار التزامه بالمقاييس التي تتحدث عنها الرئيسي فإن هذه الورقة تناول بالتحليل الخطاب الديني (religious discourse) في شعر بدرية وصيدان، تم اختيار الشاعرتين لاعتبارات سقديّة وأخرى لها علاقة بالجنس (gender). الشاعرتان من أهم شعراء البعث المعاصرين في الجزيرة العربية ومع ذلك لم يسبق أن تم إخضاع إنتاجهم الشعري لأي دراسة نقدية جادة، ويؤكد د. عبد الله النصول أن دراسة الشعر النبلي يعتبر موضوعاً حساساً بسبب اعتباره من قبل كثيرين تهديداً مباشراً للغة العربية الفصحى لغة القرآن الكريم وبالتالي الدين الإسلامي. لذلك أي محاولة لإعطائه أية أهمية تعتبر مرفوضة<sup>167</sup>، الاعتبار على أساس (gender) شاعرة/ شاعر سوف يمنحنا فرصة أشمل لفهم التجربة الشعرية النبيلة في المملكة والتي تتميز بمجتمع ذكوري بحت (patriarchal society)<sup>168</sup>، ونستطيع أن نكون جبهة متنوعة وثيرة في الدفاع عن الشعر النبلي، بالنظر إلى العديد من قصائد الشاعرتين نجد أن خطابهم الديني يظهر لنا من خلال محورين مختلفين وهما: الحضور العفوي والتوظيف العميق.

يتميز الحضور العفوي بوجود كلمه لفظ الحلاله «الله» أو ما يرافقه مثل «الرب» أحياناً أخرى - تضمن آيات قرآنية ولكن هذا الحضور ليس له دور مؤثر وفعال في معنى القصيدة - أي أن وجود هذا الخطاب لا يعطي بعداً أو معنى دينياً ماصلاً بمعنى أو هدف القصيدة، يتضح لنا الحضور العابر للخطاب الديني في شعر بدرية من خلال ثلاث فصائد «بعض النساء» «الرياض» و«ياسوي»، في قصيدة «بعض النساء» رسمت لنا الشاعرة عالماً أخلاقياً أنشأها زائراً بالتناقضات

(contrasting images)، تناقض النفس البشرية. عالم الشر والخير، وروت كلمات ذات مدلول ديني مثل لفظ الحلاله «الله»، «الرب» و«الدين» ولكن هذه الكلمات طلّت خارج المنظومة الاخلاقية للقصيدة والتي هي محورها الرئيسي حيث أوردت لنا الشاعرة صورتين متناقضتين للمرأة هناك المرأة المثالية في مقابلها تقف المرأة السيئة، في المرأة المثالية قالت بدرية

وبعض النساء في فكرها المجد يختال

مثل الأصيل اللي تصوده الأصايل

وبعض النساء منطوفا عذب الأقوال

وبطبيبها تشبيه ورود الحمائل

وبعض النساء في عقلها عن ألف رجال

يثبت على ما أقول عده دلائل

هذه الصورة الأخلاقية المبهره، تقابلها صورته

مظلمة لئمة أخرى من النساء، يقول الشاعر د

بعض النساء بالفكر تشبه الأطفال

تفكيرها محدود قاصر وطايل

بعض النساء تسعى لتكديس الأموال

ما همها يا كود جمع الحصايل

بعض النساء بلسانها سم فعال

تظهر غلا والقلب للشر شايل

ظهرت كلمة الرب مرتبطة بالنميمة.

بعض النساء تتبع هالفضل والقال

ما حسبت للرب يوم السهيل

من خلال هذا البيت فصلت الشاعرة بين

المنظومة الأخلاقية والتي هي المحور الرئيس

للقصيدة وتعاليم الرب وما يتبع ذلك من ثواب

وعقاب كنتيجة حتمية لأفعال بني آدم، فكان

العقاب فقط من جزاء النميمة وماعدا ذلك من



ودنيوية للرياض هذه القيمة دفعت بالرياض  
كمدينة إلى قلب القصيدة مثلما هي في قلب  
الشاعرة. حافظت الرياض على موقعها الديوي  
مبتعدة عن أي معنى ديني حتى مع إقرار الشاعرة  
بقولها «ربي حماها»:

باريس مع لندن فلا تعوض عنها

هذي رياض المجد ربي حماها

الله لم يحم الرياض فقط بل كساها

تجد الكرامة بلاد غالي ثمنها

ديرة من الأجداد ربي كساها

بالرغم من تدخل العناية الإلهية في حماية  
الرياض إلا أن القصيدة لم تضيف عليها أي  
قدسية دينية أو حتى بعداً دينياً... الخصلة التي  
وهبها الله للرياض «الأمان» هي إضافة دنيوية  
فقط للمدينة العريقة ذات الجذور الراسخة ليس  
فقط في التاريخ بل أهم من ذلك في قلوب أنثائها  
من أمثال الشاعرة، فالرياض في الأصل هي  
«رياض المجد» ومن ثم أصبحت أرض الأمان، مما  
الشاعرة تؤكد قائلة «هذي رياض المجد»، مما  
يعطي تأكيداً على أهميتها السابقة للأمان الذي  
حصلت عليه بعد ذلك، قبل كسوة الله التي  
«كساها» بها هي «نجد الكرامة» وهي أيضاً بلاد  
غال ثمنها، هنا تلعب الرياض دور المرأة الجميلة  
التي تحتاج إلى القليل من الروش لتصبح مهرة  
والروش هنا تمثلت في الأمان والكسوة، البيت  
الأخير من القصيدة التي تبلغ التسعة أبيات ثم  
يعمل معنى جديداً للقصيدة كان بالإمكان  
الاستغناء عنه ولكنه أكد على توظيف الشاعر  
للخطاب الديني السطحي من خلال التركيز على  
القيم العاطفية وليست الربانية.

في قصيدة «يابوي» حيث تفخر الشاعرة

بالأفعال السبئية مستثنى هذه الطريقة، خرجت لنا  
القصيدة بمعيار أخلاقي دنيوي (اجتماعي)  
المرحمة الدينية كأساس للأخلاق لعبت دوراً  
ثابوا إن لم يكن هامشياً. العلاقة القائمة بين هذا  
البيت وبقية القصيدة (الشطر الثاني تحديداً)  
هي علاقة فنية بعته نخدم البناء الفني (Structure)  
والموسيقى للقصيدة. وطفت الشاعرة كلمة «الدين»  
على نفس النسق فائله.

سالدين والأخلاقي وبطبيعة الحال

وبأفعالها تجمع جميع الخصائص

الدين في هذا البيت استخدم كقيمة قائمة  
بدانها. هذه القيمة لم تحدد لنا الشاعرة ماهيتها  
لذلك طهرت لنا كيكان منفصل وليست المنبع لكل  
الحصال الحميدة التي ذكرتها الشاعرة والمقياس  
لكل ما هو خير أو شر

في قصيدة -الرياض- وطفت الشاعرة كلمة  
«ربي مرتني ولكنها لم تضيف بعداً دينياً على  
القصيدة والتي تتحدث عن الرغبات العاطفية بين  
الشاعرة والرياض كمدنية تقول الشاعرة:

أحبها من قلب لا غبت عنها

وأهيم فيها بشوق وأعشق سماها

أحبها وأحب منهو سكنها

في شمسها في ظلها في هواها

الرياض هي الام الحنونة التي تستحق الوفاء:

ام عزيزة غاديتنا بلبسها

وابسط حقوق الدار تحفظ، وفاهها

وهي انصار رمز العواصم

رمز العواصم لو غبت عنها

احس أنا مشتاقية نسمة هواها

أبيات القصيدة تعكس قيمة عاطفية وطنية

بوالدها وتحدث عن مناقبه وردت لفظ الجلالة «الله» مرتين المرة الأولى في مطلع القصيدة. حيث قالت:

أندا بذكر الله عليم بالأسرار

«لنسي مسئته عطا ما يسالي  
المرة الثانية في البيت قبل الأخير:

الله يزيد لعمرك أعمار وأعمار

أنت العزا يابوي في كل حالي  
بين افتتاح بدرة للقصيدة بسم الله وختامها لها  
بالدعوة لوالدها أن يطيل الله في عمره - تحدثت  
باسهاب عن مناقب والدها، فهو خير:

يابوي سعد يا بوي يا سيد الأخمار

أنا افتخر بك وأرفع الوس عالي  
يابوي ها لندنا بها أخيار وأشوار

وغيرك فلا حي أشوفه قبياني  
وهو أيضاً عظيم:

أنت العظيم اللي من الناس له كار

أخذ من علومك حروف تقالي  
تحكي وتكتب بالسجلات تذكر

مسلك قليل يارفيح المعالي  
أحلاق والدها الرفيعة هي مثلها الأعلى:

عودتنا تماشي وفي الأشبهار

اللي لهم كل العلوم الثقالي  
علم نه استنفع إلى صرت محتار

في دنيتي محب من الناس سالي  
لم تتحدث الشاعرة عن مناقب والدها الدينية

مثلاً، فخرها به أساسه اجتماعي وأخلاقي بحت،  
الدور الذي لعبه ذكر «الله» محدود للغاية ويقع على  
الحدود الخارجية للقصيدة المبنية على فخر

الشاعرة بوالدها، لفظ الجلالة «الله» في مطلع  
القصيدة كان دوره افتتاحي وهو تقليد يتبعه الكثير  
من الشعراء، في المرة الثانية التي ذكرت فيها  
الشاعرة لفظ الجلالة «الله» كان ذلك في معرض  
دعائها لوالدها بطولية العمر.

للتدليل على الوجود العابر للحطاب الديني في  
شعر ضيدان، تم اختيار ثلاث قصائد، «بحر  
جدة»، «يا وصيف الحسام» و«مثل الذهب» نجد  
الشاعر في قصيدة «بحر جدة» والتي تقع في سنة  
أبيات - ذكر لفظ الجلالة «الله» أربع مرات إلا أن  
ذلك لم يعط القصيدة معناً دنياً.

يتحدث الشاعر إلى البحر، كأنه صديق حميم  
ويتخبره عن حزنه العميق:

حزين إى والله ان قلبي حزين وخاطري مكسور

لو أضحك وأظاهر بالسعادة يا بحر جد  
هنا تهمس الشاعر «بالله» لبحر جدة بأنه شديد  
الحزن حتى وإن بدت عليه مظاهر السعادة،  
يسمر الشاعر بك أنواع همومه للبحر، محاولاً  
أن يبرر له حاجته لإخفاء حزنه،

وأنا يا بحر يوم أصد وأخفي دمعتي معدور

لك الله يا بحر صديت والصدّة هي الصدّة  
يؤكد الشاعر على صددوده وإخفاء حزنه  
مستخدماً لفظ الجلالة «الله».

تمود لفظ الجلالة «الله» للظهور عندما يؤكد  
ضيدان على تميزه كإنسان

وأنا ماني بحيا الله بشر يكشف لك المستور

أنا رجل يموت ولا درت الامواج عن سده  
الشاعر ليس فرداً في زحام مخلوقات الله التي  
تملاً الكون، بل رجلاً متميزاً يتجلى بالصبر  
والجلد، نراه في البيت الأخير يؤكد على شدة مأسه

وإصراره على التظاهر بالسعادة بالرغم من حزنه،  
حتى يأتي فرج الله.

أنا أقف وابتسم لوني حزن وخاطري مكسور

أبلى الله يمرجها علينا يا بحر جدة

خلال القصيدة وبالرغم من الورود المكرر  
لفظ الجلالة «الله» إلا أنه لم يعط أي معنى ديني  
للقصيدة. والتي يتحدث فيها الشاعر عن حزنه  
الشديد حتى عندما تحدث عن قدرة الله على  
تصريح همة. حمل هذا الدور خارج القصيدة أي في  
المستقبل البعيد والمجهول وليس في حاضره  
المشهور. فليس في البيت دعاء ولا حتى رجاء في فرج  
هرب إصراراً منه على أن يكون وحيداً في حزنه،  
فقد ترك هذه المهمة لتصاريف الأقدار والتي لا  
يعلم أسرارها إلا الله.

في قصيدة «يا وصف الحسام» يمدح الشاعر  
صيدان الشاعر بدر بن عبد الحميد  
ولك نبوت القصيدة خاضعة باحترام

ولك حروف القصيد بكل شوق تعدي  
في نهاية القصيدة يمتعر صيدان بهويته  
الشعرية، يعاطب بدمراً قائلاً.

سيدي تدري أنه في يدي الخطام

ورث جدي لبوي ورثة لولدي  
خلال هذه القصيدة ذكر صيدان لفظ الجلالة  
«الله» مرة واحدة.

سيدي بدر بسم الله وأندأ سلام

سيدي لك سلام ولك غلا سيدي  
استخدم صيدان لفظ الجلالة للبسملة  
كافتتاحية للقصيدة. بعد ذلك لم يستخدم اللفظ  
مرة أخرى ولم يربط الشاعر بين البيت الأول وبين  
باقي القصيدة إلا فيما يخص التحية والسلام،

الفصل الموضوعي بين الخطاب الديني في بداية  
القصيدة «البسملة» وبين باقي القصيدة كان سمة  
بارزة في قصيدة بدرية «يا بوي» مثل صيدان بدأت  
الشاعرة بذكر الله ومن ثم ابتعدت كلياً عن أي  
توظيف للخطاب الديني الذي بدأت به القصيدة.

في محاوره مثل الذهب يتحاور صيدان مع  
الشاعر حبيب العازمي، والمحاوره بين الشاعرين  
تميزت بروح الدعاية العالية، ومن المعروف أن شعر  
المحاوره أو «القلطة» هو مساجلة شعرية بين  
شاعرين، يبدأ أحدهم بأول بيت من ثم  
يقوم «الشياطة» بغناء الشطر الأول والثاني، حتى  
يؤلف الشاعر البيت الثاني، رد الشاعر المتأخر  
ببيتين أيضاً مرعياً نفس الوزن، الفاقية والمعنى<sup>(١٠)</sup>.

بالرغم من أن ترحيب صيدان بحصه  
العازمي كان بعيداً عن أي معنى ديني إلا أنه  
استخدم أسلوب التضمين القرآني، قال صيدان:

يا مرحباً ترحيبه مثل الذهب

بالشاعر إلي صاير ضابط خضر  
والي سكن عين البراحة والقرين

يدري عن إلي ساكن دار الرشا  
يالعازمي تبت يدين أبو لهب

لكن لا يدريها زيد وعمر  
وظف صيدان الآية الكريمة «تَبَّتْ يَدَا أَبِي  
لَهَبٍ وَتَبَّ»<sup>(١١)</sup>، والمربطة بالرسول الكريم عليه  
السلام والتي تحمل في طياتها معاني التهديد  
والوعيد بالعقاب الإلهي لأبي لهب وزوجته خاصة  
ولكل من اذى أو حاول إذاء رسول البشرية بصمة  
عامة في آيات صيدان ضمت الآية القرآنية شكلاً  
فقط، فالشاعر محكوم بالبحر الذي استخدمه  
العازمي «المسحوب» والأبيات «المروعة»<sup>(١٢)</sup> هذا  
يتضح من آيات العازمي.

سلام رديه على بحر العرب

وانته يامن قضاعان سباح البحر

يما تجيب من البحر در ثمين

والا تجيب من البحر وجبة عشا

أرسلتك مرسلنا حسب الطلب

لكن طال الوقت ما جانا خبر

واليا صبرنا يا معين الصابرين

ما صابر إلا ما يريد الله وأشأ

لكي يحافظ يدان على وزن قافية الشطر الأول

(الباء) ضمن الآية القرآنية، حذف كلمة «وتب»

واستبدل كلمة «يدا» الواردة في الآية بهيدين»

و«اني» بهأيو» ولكي يحافظ الشاعر على معنى

«نيات المحاورة وما تحمله في طياتها من درجيب

أعد الآية عن معناها الأصلي (التهديد والوعيد)

وحملها معناها فكاهياً مرحاً:

يا العازمي تبت يدن أبو لثب

لكن لا يدري بها زيد وعمر

والأزب اللي مالها إلا نصف غن

صارت نصيب الطرقي اللي ما مشا

بعيداً عن الحضور العابر للخطاب الديني في

شعر ضيدان وبدرية، نجد أن هناك خطاباً دينياً

مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالنص الشعري لكلا

الشاعرين، الدور الذي يلعبه هذا الخطاب يختلف

جزئياً عن الخطاب العابر، فهو يتفاعل بحق ليس

فقط مع النص الشعري بل مع مواقف الشاعر

الخاصة عاكساً رؤيته التي يطررها شعراً، في

أحيان كثيرة نجد أن الخطاب الديني يستحوذ على

القصيدة بأكملها مثل قصائد بدرية التي تتحدث

عن شهر رمضان الكريم والحج.

رصد الحضور الديني العميق في شعر بدرية

وضيدان سيتم من خلال عدة مواضيع متباعدة أي

أن المواضيع التي سنتناولها من شعر بدرية

وضيدان محتلمة. هذا التوجه تفرضه طبيعته

الموضوع وطبيعة التوجه الشعري لدى الشاعرين،

فالدراسة ليست دراسة مقارنة بمعنى أننا في حل

من تقصي نقاط التشابه. زد على ذلك أن طبيعة

قصائد بدرية ترمض طرقاتاً خاصاً بها، لعل أهم

سمة لدى شعر بدرية، أو على الأقل ما توفر لدينا

منه هو تفاعلها الدقيق مع أحداث المجتمع من

حولها سواء أكانت وطنية أم سياسية أم اجتماعية،

أما بالنسبة لضيدان فمحمل قصائده عزلية وهو

عادة ما يتحدث في أكثر من موضوع حتى وهو

يتغزل في امرأة فتراه الى جانب عرله يفخر

بنفسه، بقبيلته وبشعره، وهو أيضاً كثيراً ما يربط

العزل (الجمال) وموهبته الشعرية بقدرة الخالق

جل وعلا وكرمه في اصطفاء من شاء من خلقه

وينعم عليهم بالجمال، حسن الخلق والموهبة

الشعرية. «الجمال» هو ما نجد أن الأمتة على عمق

الخطاب الديني في شعر بدرية وضيدان أكثر من

أن تحصى أو أن يتم دراستها في هذه المساحة

المحدودة لذلك سيقصر البحث على دراسة نوات

قصائد لكل شاعر - كل قصيدة لها موضوعها

الخاص هذا الاختيار ليس عشوائياً بل تحكمه

الرغبة في التنوع ورصد عمق المعنى الديني.

في قصيدة «الشعر... وعمون البنات» يربط

ضيدان بين شعره وخالقه جاعلاً بذلك موهبته

الشعرية في حد ذاتها خطاباً دينياً، مناقضاً بذلك

النظرة التقليدية للشعر والتي تراه مناوئاً للتوجه

الديني لا جزءاً منه، لتحقيق ذلك غبرف قصيدة

ضيدان ثلاث محطات، المحطة الأولى هي مرحلة

نفي الذات (self annihilation). حيث أنكّر الشاعر

ذاته أمام ربه وخالقه:

يا الله يا أعظم من الأسماء وأجل الصفات

يا الله، يا الله يا رحيم ويا سميع ويا بصير  
يتضرع الشاعر لربه مقرأ بعظمته وأهويته،  
ومؤكداً على صفاته واسمائه الحسنى في خشوع  
وتضرع يتضح لنا من خلال تكرار لفظ الجلالة  
الله، والحاقة بأسمائه الحسنى عظمة الخالق،  
يقالها صنف المخلوق (ضيدان)، الله ملء هذا  
لكون، وما عداه لا يكون وفي هذه الحالة لا يملك  
الشاعر إلا أن يؤكد على ضعفه ويستجير بربه  
طالبا الرحمة من عذاب القبر والمعصرة لنفسه  
ولو لديه واحداده.

يا رب أجرني من عذاب القبر ما بعد الممات

واغفر لابي وأبيه وأخوانه وأجرهم يا مجبر  
صغفه أمام ربه نابع من عبوديته له فهو خالقه.

يا رب أنا عبد خلقته من تراب وطين وطيب دات

ونصحت فيه الروح وانت التي على ذلك قدير  
المرحلة الثانية تتضح من خلال إقرار الشاعر  
بالسلطة المطلقة لله الخالق المعبود بما أن ربه هو  
الذي خلقه ليس للشاعر سلطة على ماهية تكوينه  
فالهوية الشعرية تحديداً هي جزءاً من تكوينه،  
بذلك تكون هبة من خالقه تكرم عليه بها.

يقول الشاعر:

يا رب أنا ما اخترت أكون الشاعر اللي قاسيات

الطرق بطرقها وتصبح له أرق من الحرير

انت الذي خلقت كائن حي غير الكائنات

تحمده لله والشكر والمنة وخير الله كثير

معترف الشاعر أن نظم الشعر، ليس بالأمر

السهل على الإطلاق لذلك يرى الشاعر في ذلك

تميزاً له، لأن رب العالمين اختاره من عباده ليمنحه

هذه المهبة، بالرغم من ذلك فإن الشاعر يرفض

أن يحاط نفسه أي شيء من الكبرياء أمام ربه  
المعطي فهو ما زال عبده، يا رب أنا عبد لك ليس هذا  
فقط فهو ليس مجرد عبد لربه بل هو عبد مخطئ.

يا رب أنا عبدك وأميل الذنوب الكايدات

ما لا تشيل الأرض والندى راحا مسدير

يقر الشاعر أنه مهما علا شأنه في الدنيا بسبب  
شعره إلا أنه لن يرفع من قدره يوم القيامة.

والشعر مهما فضل الشاعر مقام ودرجت

ما فضله بالمعل في اليوم العبوس القمطير

في المرحلة الثالثة يتعد الشاعر مع ذاته

وإنسانيته ويواجه قدره المحتوم كعبد مذنب

وشاعر، يصل في النهاية إلى رؤية فلسفية خاصة به

تسمح له بالتعايش مع نفسه كشاعر ذنوبه وخطايا

مرتبطة بموهبته الشعرية:

يا رب أنا شاعر وأهيم بكل وادي من شتات

وأقول ما لا أفعل وأنا مؤمن ولي قلب وضمير

شاعر ويتبعني من الغاوين كثر الغاويات

أذن بهم وإن غرروا بي سرت أقر من الغرير

إقرار الشاعر بذنوبه ليس فقط من خلال

كلمات عادية بل من خلال تضمين الآيات القرآنية

التي وردت في هذا الصدد، قال تعالى: ﴿وَالشَّعْرَاءُ

يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ۖ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ

ۖ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا نَا يَفْعَلُونَ﴾<sup>(١١)</sup>.

فهو إنسان ضعيف لأنه مخلوق عبد، وهو مذنب

لأن خالقه جملة شاعراً يتبعه الغاؤون. وفي هذه

الحالة يواجه الشاعر هذا المأزق بشجاعة فهذا

قدره الذي قدره الله له وهو لا يملك إلا أن يطبع

خالقه، ويكون شاعراً فالشاعر يستمر في الحياة

حتى بعد موته.



كل يموت ويستهي... والوقت يمضي هاهنا...

ولا عاد يبقى إلا الذكر.. إن كان شر أو كان خير

والشاعر يبقى بعد موته بالعلوم الطيبات

أو عكسها.. والموت يأخذ والقصيد تستخر

أقرب مثال التي لهم في البيت سبع معلقات

راحوا ولا زالت قصايدهم كما البدر المنير

الاعشى وعمرو وطرفة بن العبد والعيسى ثابت

والنابغة وابن ربيعة وابن أبي سلمى زهير

هذا يؤكد مقولة الشاعر أن الشعر ماهية تقع

خارج نطاق سيطرة الإنسان فهو نتاج قوة أعلى

منه، لذلك لا تنطبق النواميس الأرضية على الشعر

فالشاعر لا يموت حتى وإن مات قائله لذلك الشعراء

خالدون من خلال شعرهم، هذه النظرية القائلة

بخلود الشعر كانت سائدة لدى شعراء القرن

السادس عشر في بريطانيا، للشاعر والمسرحي

البريطاني William Shakespeare قصيدة شعرية Day

(Sonnet) Shall I compare thee too Summer's

يتحدث عن انتصار الشعر على الموت وقدرته

على خلق عالم مثالي خالد<sup>(١٣)</sup>.

«فما لله» قصيدة حب يودع الشاعر فيها

محبوبته وفي نفس الوقت يسافر في اتجاه ربه رغباً

في عونه ليتخطى محنته العاطفية، الانهيار

العاطفي للشاعر يقابله إيمان واحتساب بالله العلي

المعظيم، هذا الإيمان يظهر من خلال الحضور

القوي لله في صلب القصيدة، يظهر لفظ الجلالة

«الله» على مستويين مختلفين: حيث يحتل لفظ

الجلالة «الله» مركز القصيدة وكذلك إطارها

الخارجي ترى الشاعر يقول:

أحبك؟ حسبي الله ليت مالك في سماي بروج

ولا لك في البسيطة كود شي بينك وبينى

يسأل الشاعر نفسه إن كان يحب حبيبته

المفادرة على «درب الجفا»، يجيب الشاعر على

سؤاله بالإيجاب ولكن بطريقة غير مباشرة، اختار

الشاعر أن يجيب على السؤال بأن الله هو حسيه

ولا شيء آخر، بهذه الإجابة في هذا الموقف يتلاشى

كل شيء من حوله ولا يبقى إلا حالقه، حتى حبيبته

المسافرة إلى مستقبلها تتلاشى مع ماضيه تاركة

حاصره تحت السيطرة المطلقة لربه، في موقف

الوداع لم يلجأ الشاعر إلى حب جديد أو حتى إلى

شعره باحثاً عن السلوى.

سمحت من الهوى ومن القصيد ومن رزاق الموج

ورميت أغلى محاديف الغرام وجيت بيديني

في بداية ونهاية القصيدة يظهر لفظ الجلالة

(الله) مرة أخرى محيطاً بمن في داخل القصيدة

بالأمان.

فما لله يا أول من سكن بين الضلوع العوج

عسى ربك يسفيري وعسى الله ما يخلييني

فما لله سق ربك على درب السنين العوج

ولكن طالبك لا أقفيت عني لا تخلييني

يظهر لفظ الجلالة (الله) سبحانه وتعالى

كأفضل رفيق للعبيبة المسافرة وللشاعر نفسه لله

هو المؤنس الوحيد في رحلة الحياة الوعرة والقادر

على إعطاء الأمان لمخلوقاته.

في مثل هذه الحالة سافر الشاعر في اتجاه ربه

الذي من عليه بالصفات الحميدة مثل الصبر

والشجاعة والكرم، أقسم بربه ثلاث مرات:

صبور؟ إي والله إنني ما نثيت العزم قبل ادوج

بريضان الجفا وظلما لوصلك لين تسفيتي

شجاع؟ إي والله إنني ما عرفت الدل قبل أسوج

قدم رجلي على درب لميت أهلك يودييني

كريم؟ إي والله اني ما عرفت الشح قبل تروح

دموعي في عيوني ثم أشح بحسرتي فبني  
يضم الشاعر ثلاثاً للتأكيد ثلاثاً على أن خالقه  
لم يتركه وحيداً، بل منحه استعداداً فطرياً لمواجهة  
الحياة وصعابها لذلك يعود الشاعر إلى ربه  
ليعينه على احتمال قدره.

في قصيدة «ما خلقت أعيشها عيشة هواني»  
يلجأ الشاعر إلى ربه طلباً للمعون ليس لمواجهة  
«الحب» هذه المرة ولكن لمواجهة صروف الحياة،  
«الدروب العوج» و«الكف الرهيدة».

وفي هذه القصيدة يعبر الشاعر بإيمانه بالله  
و يؤكد أنه كائن لا يعيش وحيداً في هذا العالم -  
لله ملأ رحم له في كل خطواته - حالج عليه رحمته  
ومست خطواته.

يبدأ الشاعر بالتأكيد على وحدانيته الله جل  
وعلا وإعلان خضوعه له، ليس فقط بتقديسه  
والسبح هو الإسلام بل بقلقه وجوارحه.

الله الواحد ولا إله ثاني

وحده عبد سجد قلب وعقيدة  
إسلام الشاعر لربه لبس فكرة بل عقيدة  
راسخة في القلب والأعماق.

مومن يصبر لبا جار الزماني

في رجا اللي مدته نعتني صبيده  
يضم الشاعر هنا بإيمانه وصبره ووقوفه  
إمام ربه الذي هو مصدر عزته وعناهما سواء.  
يذكر لنا الشاعر الأحداث العصبية التي  
واجهها.

لي على الدنيا شلائن وكشاني

منها العشر الاخيرات الشديدة

علمتني كيف أوقف لا دهاني

ما دهي سعدون في غفاب فعصيدة

وعلمتني كيف لا ماتوا إخواني

وماب أبي والكف ما تصمق وحسيده

كيف أوقف وأشهد في مكاني

واشيت في يوم عسي الله ما يعيده

لم يكن يستطيع الشاعر الثبات لو لم يكن إيمانه  
في ربه راسخاً. هذا الايمان هو مصدر فحره فلقد  
منحه القوة والثقة في رحمته. والقصيدة بأكملها  
نتحدث عن تجربة الإنسان الذي يجعل إيمانه  
مطلقاً بربه - يستطيع أن يثبت ويجتاز المحنة تلو  
الأخرى أملاً في رحمة ربه التي وسعت كل شيء.

محاور الخطاب الديني التي سوف نتناولها في  
شعر بدرية السعيد هي ثلاثة «الوطني»، «الأساسي»  
و«الديني». في المحاور الثلاثة حولت بدرية  
الخطاب الديني إلى هدف أساسي ومحوري في  
القصائد التي تمثل هذه المحاور. قصيدة «يسعد  
مساك يا بلادي» نظمها الشاعرة كردة فعل  
للأحداث الدامية التي حدثت في مناطق متفرقة  
من الوطن. القصيدة قصيرة - وتقع في سبع  
آيات البيت السابع هو إعادة للبيت الأول الذي  
تقول فيه:

يسعد مساك بلادي ويسعد صباحك

يا موطني لك راية الدين تحميك  
تؤكد بدرية أن السلاح الأول لحمايه الوطن هو  
الدين الإسلامي والتمسك به ويتوابعته كميل  
بحمايته من جميع الأحداث المؤلمة التي آلت به، لم  
تحدث الشاعرة عن أية أسلحة عسكرية لمواجهة  
«العدو» إلى يثير الفتن. بل تحدثت عن المواطن  
التمسك بدينه هذا الدين هو سلاحه

ضد العدو إلي بغدده استباحك

كيف بتناسي يوم، يومن يناجيك

في هذه القصيدة جعلت بدرجة الدين والوطن  
كينونة واحدة لا تنفصل، الوطن هو قائم على  
أساس الاسلام ولن يستطيع الاستمرار من دونه،  
والأحداث المؤلمة والفتن التي آلت به ما كانت إلا  
بسبب بُعد البعض عن راية الدين شعور بدرجة  
بالمسؤولية الوطنية تجاه الوطن، هو واجب ديني في  
حد ذاته، فالأمن والاستقرار من أهم المطالب  
الأساسية في الشريعة الإسلامية، يروي البخاري  
ولترمذي وابن ماجه بسند حسن عن عبد الله بن  
محسن أن رسول الله ﷺ قال: «من أصبح منكم  
اليوم آمناً في سريه، معافى في جسده، عنده قوت  
يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذأضرها»<sup>(١٢١)</sup>، في  
سورة الأنعام يربط الحق تعالى الإيمان بالأمان  
حيث قال: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ  
بِطُلْمٍ أَوْ تُنْكٍ لَهُمْ أَمْنٌ وَهُمْ مُؤْتَدُونَ﴾<sup>(١٢٢)</sup>، ربطت  
بدرجة في قصيدتها «راية الدين» الإسلام الصحيح  
بالأمن.

بما أن الدين هو حامي الوطن، فإن السياسة  
المتبعة في الوطن تكون نابعة من الدين، في قصيدة  
«عام ستة وعشرين» والتي قالتها بدرجة بمناسبة  
سعة حادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن  
عسود العزيز، تحتل بدرجة بملك دستور  
دولته «الإسلام وهدي العقيدة».

تقول:

الأربعاء في عام ستة وعشرين

مبايعة مولاي بيعة مجيدة

القسايد إلي نال حب الملايين

مليكننا المحبوب عرب اليبيدة

عبد الله أبو متعب حافظ على الدين

دستوره الإسلام وهدي العفيدة

تؤكد الشاعرة أن الملك عبد الله والذي نحض  
ببيعته يستحق هذا الاحتفاء وبسعة الملايين  
وحبهم بسبب حفاظه على الهوية الإسلامية  
للدستور السياسي للدولة، الدستور هو الإسلام  
وليس شيء آخر مثل العروبة القومية - أو  
الاشتراكية، أو غيرها من القوانين الوضعية.  
فالملك راعي ومسؤول مسؤولية هو أهل لها متمثلاً  
قول رسول الله ﷺ: «ألا كلكم راع، وكلكم مسئول  
عن رعيته»...<sup>(١٢٣)</sup>.

يبلغ الخطاب الديني ذروته في قصائد بدرجة  
فيما أسعته بالمحور الديني حيث تحتفي الشاعرة  
بأركان الإسلام مثل شهر رمضان الفضيل، موسم  
الحج ومواسم أعواد المسلمين، وستعرض في هذا  
المقام قصيدة «رمضان» حيث ستعرض الشاعرة  
فضل هذا الشهر الكريم الذي هو أغلى الليالي  
«فأيامه رحمه ومفطرة وعق من النار»، كما أنه  
شهر عظيم.

شهر عظيم فيه جني الأعمال

نجني ثمار الخير من رب الأسرار

شهر مبارك فيه أعظم منالي

ليل القدر من يشهده فاز بالدار

في شهر الخيرات والكرامات تفتح أبواب

السماوات بالمفطرة والرحمة، تدعو الشاعرة.

سأله تقبل سعينا بالتوالي

في رحمتك لأننا كثر

يمكننا القول أن الخطاب الديني لدى بدرجة

وضيدان يعتبر سمة سائدة في شعرهم، فهو

بملك حضوراً متنوعاً. فهو تارة يظهر بصورة عابرة. وتارة أخرى تجده جراً لا يتجزأ من معنى القصيدة وبنائها. فهو جزء من الوجود، وللواعي والواعي من معتقد الشاعرين. من خلال القصائد يتضح لنا أن المعتقد الديني يشكل الحجر الأساس لنظرة الشاعر للعالم من حوله ولتفسيه قبل أي شيء آخر لذلك من العسير أن يتم الفصل بينه وبين مشاعره التي هي القوة المشكلة للقصيدة.

في قصائد ضيدان نلاحظ وجود علاقة مضطربة بين الشحنة العاطفية في القصيدة عاطفة الحب، الفخر، الحكمة... والخطاب الديني فكلما غرق ضيدان في مشاعره كلما ظهر الخطاب الديني بشكل أقوى وأعمق. والنسبة لبدرية لا توجب هذه العلاقة ربما لأن قصائد بدرية لا تحمل المشاعر الجياشة التي تعكسها قصائد ضيدان بغض النظر عن موضوع القصيدة (ليس بالضرورة أن تكون القصيدة غزلية- أو أن يكون موضوعها هو الحب) تمارس بدرية قدراً عالياً من الانضباط والسيطرة على العاطفة في قصائدها لدرجة أنك تأكد تلاحظ أي انعكاس لها. ربما تكون الشاعرة امرأة إنها تتحرج من إظهار مشاعرها لذلك لا نجد العلاقة المضطربة بين عمق خطابها الديني ومشاعرها، يمكن القول أن الخطاب الديني في قصائد بدرية منهجي فهو مرتبط بالسياسة - الوطنية - وشعائر الدين الإسلامي. كل هذه المحاور والموضوعات تعتبر كلاسيكية. بمتطور القراءة النقدية.

مهما يكن فإن الحضور الديني في شعر بدرية وضيدان يناقض المقولة التي تعتبر الشعر النبطي بسبب بعده عن الفصحى لغة القرآن الكريم وبسبب مضامينه مناوئاً للسدين الإسلامي- فالحقائد دائمة الاحتفاء بحالق هذا الكون سواء أكان ذلك بطريقة عابرة أم عميقة- وبأركان الإسلام كما في شعر بدرية. ضيدان ومن خلال قصائده يرى الله منبعاً لكل ما هو جميل سام لذلك فإن الموقف الشعري لضيدان وبدرية من الدين ينسجم مع موقف الإسلام الشامل والحقيقي من الشعر بعكس ما يردده البعض، فالإسلام لا يقف موقفاً معادياً من الشعر، لأنه: لم ينه عن قول الشعر عموماً<sup>(١)</sup>، كما لا يمكن إنكار أن القرآن الكريم يؤيد الرسول عليه أفضل الصلاة والتسليم عن قول الشعر، قال تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِالشُّعْرَاءِ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾<sup>(٢)</sup> هذه الآية ليست خطأ من قدر الشعر. بقدر ما هي تنزيه للقرآن الكريم والرسول ﷺ في موقف محدد له ارتباطاً ديني وتاريخي، فالحال عر وجلّ وصف بعض الشعراء بالسفسه والغواية ولكنه أيضاً استثنى منهم الصالحين بقوله جلّ وعلا: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا﴾<sup>(٣)</sup>.

نستطيع أن نقول إن بدرية وضيدان قد أنصفا الشعر النبطي أمام مناوئته فذكروا الله كثيراً في قصائدهم. ■

## الحواشي

١. بدرية عطا الله السعيد، مجموعة قصائد، جمع د. سامية آل شيبان، الرياض، ٢٠٠٦/٣/٣.
٢. جميع قصائد ضيدان التي تناولها البحث اخذت من ديوان ضيدان بن فصعان، الكويت، شركة المطابع للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م.
٣. علي اسمعوي، مقدمة ديوان ضيدان بن فصعان، ص ٣.
٤. لمعرفة موقف الماوي للشعر النبطي، انظر: أنور جندى، الفصحى لغة التراث، بيروت، دار الكتاب اللبناني، د. نفوسة زكريا سعيد، تاريخ الدعوة إلى العامة وأثارها في مصر، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠، د. سعد الصويان، الشعر النبطي، ذاقة الشعب وسلطة النص، بيروت، دار الساقي، ٢٠٠٠، ص ٩-١١.
٥. هاطمة المريسي، الحب في حضارتنا الإسلامية، بيروت، الدار العالمية للطباعة والنشر، ١٩٨٤، ص ٦.
٦. للصويان، الشعر النبطي، ص ١١-١٢، د. نفوسة سعيد، تاريخ الدعوة إلى العامة، أنور جندى، الفصحى لغة التراث.
٧. لمعرفة تفاصيل أكثر عن ماهية المجتمع الدكوري، انظر A User Friendly Guide (London: Garland, 1999) 81-95. Lon Tyson, Critical Theory today هناك ملحة جديدة سوف تصدر في أغسطس ٢٠٠٦م.
٨. طلال عثمان السعيد، الشعر النبطي، أصوله، قنونه وتطوره، الكويت، منشورات ذات السلاسل، ١٩٦٠، ص ١٨٠.
٩. سورة المسد، الآية ١.

## المصادر والمراجع:

- (١). الإسلام والشعر، للدكتور سامي مكي الماني، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤٠٣.
- (٢). الإسلام والشعر، للدكتور فايز ترحيمي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٠.
- (٣). تاريخ الدعوة إلى العامة وأثارها في مصر، للنكتورة نفوسة زكريا سعيد، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠.
- (٤). الحب في حضارتنا الإسلامية، لماطمة المريسي، بيروت، الدار العالمية للطباعة والنشر، ١٩٨٤.
- (٥). ديوان ضيدان بن فصعان، الكويت، شركة المختلف للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م.
- (٦). شعراء صدر الإسلام: موقف الإسلام من الشعر وأثره فيه، لرهير مصطفى يازجي، حلب، دار القلم العربي، ١٩٩٦م.
- (٧). الشعر النبطي، أصوله، قنونه وتطوره لطلال عثمان السعيد، الكويت، منشورات ذات السلاسل، ١٩٦٠.
- (٨). الشعر النبطي، للصويان.
- (٩). الفصحى لغة التراث، لأنور جندى، بيروت، دار الكتاب اللبناني.
- (١٠). مجموعة قصائد، لبدرية عطا الله السعيد، جمع د. سامية آل شيبان، الرياض، ٢٠٠٦/٣/٣.
- (١١). المسئولية الوطنية في الإسلام، للدكتور سعد المرصفي، الدمام، دار الدخاثر، ١٩٩٧.
- (١٢). مكانة الشعر في مسيرة الحياة الأدبية في صدر الإسلام، لحسن بشير، الخرطوم، الدار السودانية للكتب، ١٩٩٥.



# كتاب المحكم والأمثال

## بين

### الوهم في النسبة، وكمال الإخلاص

أ. د. عبد الرزاق حويزي  
كفر الريات - مصر

وقفت مؤخرًا أثناء تجوالي في بعض معارض الكتب على كتاب نفيس، عنوانه: «المحكم والأمثال» لمؤلفه أبي أحمد الحسين بن عبد الله العسكري ت ٤٨٢هـ، قتناولته يدي بسرعة، وفي لحظة شديدة لمنزلة مؤلفه من نفسي. وأخذت أنظر في بعض صفحاته، فوقع عيني في علة على أسماء، لأعلام متأخرين زنا من زمن مؤلفه، فقلت في نفسي ساعها كيف يرد ذكر هذه الأسماء، لأشخاص متأخرين في كتاب الله شخص متقدم زنا، وقررت في نفسي التنا. الكتاب تصحيحا لها به من أوهاام وقد كان.

السليم. وإنسانيته السامية في انتقاء المواد العلمية لمؤلفاته. هذا فضلاً عن دلالة بعض نتاجه الثقافي على مواكبته لذوق عصره.

وقد ألف «أبو أحمد العسكري» كثيرًا من المؤلفات، منها ما وصل إلينا، ومنها ما ضاع ضمن ما ضاع من تراثنا النميس، همن مؤلفاته التي وصلت إلينا:

١ كتاب شرح ما يقع فيه التصحيح؛ حققه: عبد

أما مكانة «أبي أحمد العسكري» من نفسي فليست وليدة اليوم، بل هي راجعة إلى أكثر من عقد من الزمان، حينما كنت أحقق شعر «عمرو بن أحمز الباهلي ت ٧٥ هـ، إذ رجعت إلى بعض كتبه، ووقفت على ما فيها من جهد صادق، حذني اللف إلى مطالعة باقي نتاجه، وأعجبتني في هذا النتاج ذوق الرجل الصالح. ودقته في اختيار مادة مؤلفاته، وليس ذلك فحسب بل راقني حسه النقدي

العزیز أحمد»، ونشرته مكتبة الحلبي بمصر عام ١٩٦٣م.

٢- كتاب المصون في الأدب، حققه: «عبد السلام هارون»، ونشره مرتين، الأولى في الكويت، والثانية في القاهرة، وصدرت عن مكتبة الخانجي، عام ١٩٨٢م. ويعد هذا التحقيق هو المعتمد علمياً خلافاً للتحقيق المنشور مؤخراً في السعودية على يد أحد المحققين.

٣- كتاب التفضيل بين بلاغتي العرب والعجم: حققه «حمد بن ناصر الدخيل»، وصدر عن النادي الأدبي بالتقسيم في السعودية.

وتذكر بعض المصادر أن «أبا أحمد العسكري» ألف كتاباً عنوانه: «الحكم والأمثال»، وقد توفر لتحقيق هذا الكتاب أربعة أشخاص، وتم نشره في سلسلة التراث، وصدر عن مؤسسة مصرية عريقة، هي الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٦م. ووقع في ٦٩٦ صفحة، أما الذين نهضوا بالتحقيق فهم «محمد دبوس، وأحمد مهدي، وعفاف هوران» وأما رابعهم وهو «مصطفى موسى» فقد قام بمراجعة الكتاب.

وبمجرد إلقاء النظرة العجلى على بعض صفحات الكتاب، وأنا واقف في أحد معارض الكتب بالقاهرة تشككت في نسبة الكتاب لـ «أبي أحمد العسكري»، وأيقنت بعد تصفحي له أنه ليس له، وأنه منحول عليه، نحله إياه أحد الوراقين في العصور المتأخرة، وقد دخل ذلك على الناشرين، بسبب قلة خبرتهم، وعدم إلمامهم بالتراث واتجاهاته، وعصور الشعراء. وتواضع معرفتهم بأسلوب «أبي أحمد العسكري»، ومنهجه في الاختيار والتأليف، وليس ذلك فحسب، بل لقد قادمهم تواضعهم العلمي إلى الوقوع في أخطاء لا

يقع فيها تلاميذ مرحلة التعليم الأساس!.. فقد جرحهم تواضع تحصيلهم اللغوي إلى الوقوع في أخطاء إملائية، وأخرى نحوية، وترك ضبط ما يحب ضبطه من نص الكتاب، وقادهم عدم الدراية بعلم العروض إلى:

- ١- كتابة الشعر على هيئة النثر.
- ٢- كتابة القطع النثرية المسجوعة على أنها شعر.
- ٣- إزجاء كثير من الأبيات مضطربة الوزن.
- ٤- كتابة البيتين في بيت واحد ضاربين في ذلك عرض الحائط بقواعد علم العروض. وعدد التفعيلات في كل شطر.

وحدا بهم عدم الإلمام بشعراء العربية وعصورهم إلى

- ١- الوهم والتحريف في إثبات أسماء الشعراء.
- ٢- الإطعنات في نسبة الكتاب إلى «أبي أحمد العسكري» وهو الذي ما في هذا الأمر.
- ٣- إهمال تحرير نسبة الشعر إلى أصحابه.
- والسكوت عن الإشارة إلى الشعر المتدافع.
- ٤- ترك تخريج الأشعار.

٥- إهمال ترجمة العديد من الشعراء.

٦- عدم إدراكهم المصادر الأدبية التي اعتمد عليها ناسخ الكتاب.

- وقادتهم قلة درايتهم بقواعد التحقيق إلى:
- ١- التدخل في نص المخطوط.
  - ٢- القعود عن إكمال ما ورد ناقصاً من نص المخطوط.

- ٣- اختلال المنهج
- ٤- ترك خدمة الكتاب بالفهارس العامة.
- ٥ الوقوع في أوهام القراءة وغير ذلك مما عبر

الوجه التفسير لهذا الكتاب، وشوه صورته على الرغم مما اسبق على نشره بهذا الشكل من اموال طائلة، فلا نكاد نحلو صفحة من صفحاته. بل سطر من سطره من الأخطاء العجيبة التي حدث بي إلى القول إنني شعرت وأنا أطلع هذا الكتاب أنني أقرأ كتاباً مكتوباً بلغة أخرى غير اللغة العربية! فضلاً عن سيئته إلى غير مؤلفه. كما سنثبت في السطور التالية

إزداد عجبي أكثر عندما علمت أن من نهض بتحقيق هذا الكتاب موظفون في الهيئة المصرية العامة للكتاب، فهل وصل بهذه الهيئة العريقة الحد في 'العيب بالتراث، وعدم الاهتمام به إلى هذا المستوى؟ وكيف فات على المسؤولين عن الإشراف على سلسلة التراث في هذه الهيئة السماح لهؤلاء المخطئين الذين لم يحصلوا أدنى قواعد اللغة العربية بنشر هذا الكتاب بهذا الشكل؟ فهل خلت الساحة من الساهرين على العناية بتراث هذه الأمة حتى يسفدوا تحقيق هذا الأثر النفيس إلى هؤلاء الموظفين؟ وكيف فات عليهم المزوف عن إسناده إلى أحد من لهم خبرة عريضة بالتراث لينوبوا فيه كلمة إيجاباً، أو سلباً، أو تنقيحاً قبل أن يهدر على نشره ما أهدر من أموال طائلة؟ والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: هل انحدر العيب والاستهانة بتراث الأجداد الذين أضوا أسيارهم في تشييده وإعلاء مراحه إلى هذا المستوى؟

**الوهم في نسبة كتاب الحكم والأمثال إلى أبي أحمد العسكري..**

ولكن دعنا - الآن - عزيزي القارئ من كل هذا، وهيا بنا إلى ما هدفنا إليه، وهو الكشف عن الوهم في نسبة الكتاب إلى «أبي أحمد العسكري»، والتنبيه على الإساءة البالغة التي لحقت نص هذا الكتاب،

فالكتاب نفيس فعلاً، جدير بأن يحقق لنفاضة مادته العلمية، وسمو مقاصدها إلا في بعض الصفحات القليلة. أما مرد نفاسته فتكمن في اشتماله على بعض الحكم والأمثال والأقوال المأثورة والأشعار والقصص، والحكايات التي لا نقف عليها في مكتبة التراث العربي، ولا أنكر أن الجديد في هذا الكتاب قليل، ولكن هذا القليل جدير بأن يجعل لهذا الكتاب قيمته ونفاسته، أما مادة هذا الكتاب خلا هذا القليل فقد التقطها ناسخه من كتب قليلة ومعروفة ومتداولة، أما من هذا المؤلف؟ فقد قطع ناشرو الكتاب جملة واحدة دون إبداء أدنى تشكك إلى أنه «أبو أحمد العسكري»! وأقول، هذا وهم محض! للأسباب الآتية:

١- أن الكتاب مشتمل على أشعار لشعراء متأخرين، ثبتت صحة نسبة هذه الأشعار لهؤلاء الشعراء، إذ وردت في دواوينهم. ففي صفحة ١٦١ من هذا الكتاب أبيات لـ «صفي الدين الحلبي»، حوَّجها الناشر ص ٥٨٧ على ديوانه ١٩٧، وأنبأوا تاريخ وفاته وهي ٧٥٠ هـ، ولم يلفت نظرهم تاريخ هذه الوفاة، وكان عليهم أن يسألوا أنفسهم هذا السؤال: كيف يرد شعر لشاعر توفي عام ٧٥٠ هـ في كتاب ألّفه مؤلف توفي عام ٣٨٢ هـ؟ إنهم لو سألوا أنفسهم هذا السؤال لظهر لهم أمر نسبة هذا الكتاب، ولأدركوا أنه ليس لـ «أبي أحمد العسكري»، ومطلع أبيات صفي الدين الحلبي هو:

يا سادة ما ألقنا بعدهم سكتاً

ولا أخذنا بديلاً حين نغترب

ولعل عدم إدراكهم من تاريخ وفاة «صفي الدين الحلبي» أن ناسخ الكتاب متأخر، وأن الكتاب ليس لـ «أبي أحمد العسكري» يشير إلى أنهم وزعوا مهام عملهم في الكتاب على أنفسهم، فقام كل منهم بما عمله بمعزل عن الآخر، فقام أحدهم بنسخ الكتاب، وقام الثاني بالترجمة للأعلام الواردة في

إن شئت أن تنجو من التيات

فالحوف قسمه إلى ثلاث

وذكر القصيدة. قلت كيف يروي. أبو أحمد العسكري. المتوفى عام ٢٨٢هـ عن «ابن سينا» المتوفى بعده عام ٤٢٨هـ ١٩

٥- لأن منهج مؤلف كتاب «الحكم والأمثال» وأسلوبه مختلفان تماماً عن منهج «أبي أحمد العسكري» في تأليفه. وذلك ظاهر من بعض الحواشي منها:

أ- غياب السمة التوثيقية في مادة الكتاب. تلك السمة التي نهدى في مؤلفات «أبي أحمد العسكري» والتي تتمثل في رد الخبر إلى رايه. وإسناد المادة العلمية إلى صاحبها. ومن ينظر في كتابه «المصون» يجد يقدم لكل مادة بقوله: «أخبرنا». وهذا لا يجد في كتاب «الحكم والأمثال

ب - انحدار المستوى الأخلاقي في بعض صفحات الكتاب كما ص ٥١٠. وهذا الانحدار لم يعرف به «أبو أحمد العسكري». وكتبه وكذلك كتب «أبي هلال العسكري» ابن أخته - بعيدة كل البعد عن هذا الانحدار. إن هذا الانحدار يتوافق مع ميول بعض المؤلفين في العصور المتأخرة. ومن أمثلة هذا الانحدار في الكتاب: «انكحوا ما طاب لكم من الملاح. واقطعوا العمر في أكل وشرب لا جناح. فهنيئاً لمن غلب عليه محبة البنات على البنين. وجود رهبان للهو على... المقبب السمين. وطوبى لمن لطم خذاً أسبلاً. وغازل طرفاً كحياً. وضم خصرًا نحياً. وركب... ثقباً. إن من جلس على أطراف قدميه وطمن ...»

إن هذا الأسلوب الهابط. وهذا التوجه المذموم. وهذا المضمون المسف لا يتسق كل ذلك مع تراث «أبي أحمد العسكري». ولا ما عرف عنه. وإنما يتسق مع مؤلفي العصور المتأخرة.

كل ذلك لم يلتفت إليه ناشرو الكتاب. والتفتوا

نصه. وأثبت هذه التراحم في نهاية الكتاب. وقام بعضهم بمراجعة الكتاب. وهكذا. ويؤكد ذلك أيضاً أنهم ترجموا لأعلام تشابهت أسماءهم ليست هي الأعلام المقصودة في الكتاب. كما حدث في ترجمتهم «للخاري» وغيره على ما سنوضح في السطور التالية.

٢- لأن مؤلف الكتاب أورد في ص ٣٤٧ آياتاً أنشدها «ابن عساكر». فقد ورد في هذه الصفحة ما نصه. وأنشد ابن عساكر:

العلم كنزٌ وذخراً لا نفاذ له

نعم القرين إذا ما صاحب صاحباً

قد يجمع مرة ما لا ثم يسلبه

عما قليل فيلقى الذل والهرباً

فهل من المعقول أن يروي «أبو أحمد العسكري» المتوفى ٢٨٢هـ عن «ابن عساكر» المتوفى عام ٥٧١هـ. وتأمل الخلل في نظام القافية في البيت الأول. فقد جاءت مؤسسة بعكس البيت الثاني وهذا خطأ والصواب أن تأتي القافية هكذا: «صعباً». والبيتان لأبي الأسود الدؤلي في نور القبس ١٢.

٣- أورد المؤلف في ص ٢٨٠ ما نصه: وأنشد ابن (كذا والصواب ابن) مكانس في أرجوزته:

العذر بالشحقيق والمجاز

خير من الوعد بلا إنجاز

وعبد الكريم نقدٌ وتعجيل

ووصد اللئيم سطراً وتعليل

فما علاقة «أبي أحمد العسكري» المتوفى عام ٣٨٢هـ ب«ابن مكانس» فخر الدين عبد الرحمن بن عبد الرزاق. المتوفى عام ٧٩٤هـ ١٩

٥- وأورد كذلك في ص ٤٥١ ما نصه: وأنشد ابن سينا:

بلى شيء آخر في منتهى العرابية، استنتجوا منه نتيحة عجيبة، ألا وهي قيام -الإبشيهي ت ٨٥٢ هـ- سرقة بعض مواد الكتاب العلمية ! قالوا في ذلك ص ٨، «هوجدنا أن صاحب المستطرف، شهاب الدين محمد بن أحمد الإبشيهي قد وقف على كتاب أبي أحمد العسكري وأفاض فيه حتى اشدت عليه حرصه. وهياه في روعه فانقض عليه دون أن يبرئ ذمته أمام محكمة التاريخ وميزان البحث المنهجي، فيسلك درب الاماة العلمية بالإشارة إلى اسلافه ممن سبقوه إلى التأليف في مثل هذا الدرب من دروب التأليف. وخاصة ممن أخذ عنهم. وربما ظن الرجل أن طول العهد بينه وبين ابي أحمد العسكري قد طوى الأيام طيًّا، وذاكرتها أو أن طول العهد ينسي بعضه بعضًا... الأمر الذي جعلنا سنير أنفًا إلى أن طول العهد بين الرجلين دفع الآخر إلى الانقضاض على الأول. إذ يصل المرق الرمني بينهما إلى خمسمائة عام إلا اقتنين (كذا الخطأ النحوي، والصواب اقتنين) وتلاقين عامًا».

هكذا اتهم ناشرو الكتاب «الإبشيهي» بالسطو -لسلخ على كتاب «الحكم والأمثال»، ولم يدروا أن مؤلف هذا الكتاب هو الناقل من «الإبشيهي» ومن غيره على ما سأوضح في البندين التاليين

٦- اشتمال الكتاب على عدد غير قليل من أشعار الألفار. ومعروف أن هذا النوع من الشعر ازدهر وانتشر في العصور المتأخرة. نجد هذا الشعر في باب خاص تحت عنوان: «في الألفاز والأحاجي ص ٣٧٢-٣٧٢». ولا نجد مثل هذه الأبواب في الكتب المتقدمة كتبت «أبي أحمد العسكري»، وبيع الأبرار وغيرها.

٧- لورود مادة شعرية في كتب لا نجدها إلا في المصادر المتأخرة، منها هذا البيت الوارد في ص ١٥٧، وهو

وكيف يطير المرء من غير أجنح  
ولكن قلب المستهام يطير

قلت: وقتت على هذا البيت في كتاب حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، ضمن رسالة كتبها الشاعر النابث «عبد الباقي أفندي الفاروقي بن سليمان العمري ت ١٢٧٩ هـ» إلى صاحب الدولة العلامة الفاضل «عبد اللطيف صبيح باشا ابن سامي باشا»، ولم أقف عليه في الكتب المتقدمة، ومؤلف كتاب حلية البشر وهو الشيخ «عبد الرزاق البيطار»، ولد عام (١٢٥٢ هـ)، وتوفي عام (١٢٣٥ هـ)، وهذا يدل على تأخر تأليف كتاب «الحكم والأمثال».

٨- وأقول: إن الكتاب ليس لـ «أبي أحمد العسكري» للأدلة السبعة التي قدمتها، ولأن مؤلفه عمد إلى كتاب ربيع الأبرار للزمخشري، فلخصه، وأضاف إليه بعض الإضافات من بعض كتب «الثعالبي» مثل: «تحسين القبيح وتقبيح الحسن»، وكتاب «المستطرف للإبشيهي»، وغير ذلك، ثم عمد إلى تليق نسبة الكتاب إلى «أبي أحمد العسكري» لينفق سوق هذا الكتاب الترويج له لتوزيعه على نطاق واسع، ومعروف أن «الزمخشري» مؤلف «ربيع الأبرار» متوفى عام (٥٢٨ هـ)، أي بعد وفاة أبي أحمد العسكري بـ ١٥٦ هـ سنة، وتشكل المادة المأخوذة من كتاب «ربيع الأبرار» في كتاب «الحكم والأمثال» حوالي ٨٥٪ من إجمالي مادة الكتاب برمتها، وليس ذلك فحسب، بل إن عناوين كتاب «الحكم والأمثال» هي العناوين المذكورة في كتاب «ربيع الأبرار» مع التدخل الضئيل في بعض الأبواب، إما بدمج بعضها في بعض، وأما بإدخال مادة في مادة، الأبواب الأخرى. غير أن السمة السائدة في كتاب «الحكم والأمثال» هي الأخذ عن «ربيع الأبرار» مع معاوله الإبقاء على العناوين كما هي، والحفاظ على ترتيب المادة العلمية في الأبواب كما هي في «ربيع الأبرار». فقد احتوى «ربيع الأبرار» على ٩٥ بابًا، واحتوى «الحكم والأمثال» على ٨٥ بابًا، وسأورد بعض عناوين الكتابين لنقف على أبعاد التماثل بينهما، ولولا خشية الإطالة لأتينا على فهرس الكتابين، وكفنا من الفلاة ما أحاط بالعتق.



الكتاب	الاياب	عناوين الايواب في الكتابين
ربيع الأبرار	١٧	الجهل والتقصص والخطأ والتصحيح والتحريف واللحن وما أشبه ذلك
الحكم والأمثال	٩	في الجهل والتقصص والخطأ والتصحيح والتحريف واللحن
ربيع الأبرار	٢٨	الدل والهوان، والصعب والفتة، والحمة وسقوط الهمة، وذكر الرعاع والغفل
الحكم والأمثال	١٨	الدل والهوان، والضمة والمهامة، والصعب والخمة وسقوط الهمة، وذكر الرعاع والسفله
ربيع الأبرار	٤٠	<u>الصحة والسلامة، والعافية وقوة البدن والأمن وما شاكل ذلك</u>
الحكم والأمثال	٣٣	<u>الصحة والعافية والسلامة، وقوة البدن والأمن وما شاكل ذلك</u>
ربيع الأبرار	٤٣	الطمع والرجاء، والحرص، والمنى والوعد وإنجازه وإحلافه، والمطل والتسويق
الحكم والأمثال	٢٨	الطمع والرجاء، والحرص، والتعني والوعد وإنجازه وإحلافه، والمطل والتسويق
ربيع الأبرار	٤٥	الطن والفراسة، والتهمة والشك والاسترابة والحرص والتقدير، والمكر والأصمارة
الحكم والأمثال	٣٩	الطن والفراسة، والتهمة والشك والاسترابة والتفكير والأصمارة
ربيع الأبرار	٤٦	الظلم وذكر الظلمة وما عليهم والأذى وقسوة القلب، وما اتصل بذلك
الحكم والأمثال	٤٠	الظلم وذكر الظلمة وما عليهم والأذى وقسوة القلب، وما اتصل بذلك
ربيع الأبرار	٥٢	العصاف، والورع، والعصمة والحلال والحرام ومن تخرج وتنزه من الرجال والنساء
الحكم والأمثال	٤٤	العصاف، والورع، والعصمة وذكر الحلال والحرام ومن تنزه من الرجال والنساء
ربيع الأبرار	٥٦	العمل، والكثرة، والتعب، والشغل، والجد، والعزم، والهمة، والكفاية، والكيس، والمجته.
الحكم والأمثال	٤٨	والسرعة، والعدو، وحسن التأني في الأمور، وانتهاز المصير
ربيع الأبرار	٦١	العمل، والشغل، والجد، والعزم، والمجته والسرعة، والكيس، وحسن التأني في الأمور، وانتهاز المصير
الحكم والأمثال	٣٢	القوموم، والمكارم، والشدائد، والبلايا والخوف، والجزع، والبكاء
ربيع الأبرار	٦٢	القوموم، والهموم، والمكارم، والشدائد، والبلاء والخوف، والبكاء، والجزع
الحكم والأمثال	٥٧	<u>الفخر، والكبر، والصلف، وإعجاب المرء بنفسه وذكر الخيلاء، وجر الإزار</u>
ربيع الأبرار	٦٩	<u>المحور، والكبر، والصلف، وإعجاب المرء بنفسه وذكر الخيلاء، وجر الإزار</u>
الحكم والأمثال	٦١	الكذب، والزور، والبهتان، والرياء والنفاق، والباطل، والارجاجاف، والتنبيه بما أشبه ذلك
ربيع الأبرار	٧٠	الكذب، والزور، والبهتان، والرياء والنفاق، والباطل، والارجاجاف، والتنبيه بما أشبه ذلك
الحكم والأمثال	٦٣	الكرم، والجود، واصطناع، الأحرار وذكر الكرام والأجواد، وأولي المروءات
ربيع الأبرار	٨٢	الكرم، والجود، واصطناع المعروف، الأحرار وذكر الكرام، وأولي المروءات
الحكم والأمثال	٧٩	التنصبة، والموعظة، والرجز عن القبيح والشقة، والرحمة، وما يجري مجراها
الحكم والأمثال	٧٩	التنصبة، والموعظة، والرجز، والشقة، والرحمة، وما يجري مجراها

وهكذا تسير العناوين في كتاب «الحكم والامثال» على هذه الوتيرة من التشابه الشديد مع عناوين كتاب «ربيع الأبرار»، ولا يجرح التشابه عن هذا النمط إلا في مواطن لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة من عناوين احتوى عليها هذا الكتاب. ولما كان كتاب «الحكم والامثال» يعد مختصراً لـ «كتاب ربيع الأبرار» مضافاً إليه بعض الإضافات فقد عمدت إلى مختصر «ربيع الأبرار» المسمى بروص الاحيار المنتخب من ربيع الأبرار، لمؤلفه محمد بن قاسم بن يعقوب ت ٩٠٤هـ، والمطبوع في نولاق عام ١٢٧٩هـ. وتصفحته لأتيسر هل كتاب «الحكم والامثال» هو هذا المختصر، أو لا؟ وانضح لي بعد مقارنة الكتابين أن كتاب «الحكم والامثال» كتاب آخر غير هذا المختصر لاحتوائه على ما سبق أن اشرت إليه من انفراده ببعض المواد العلمية القليلة التي ربما لا نجدها في كتاب آخر غيره.

وأخلص مما سبق إلى أن كتاب «الحكم والامثال» ليس من تأليف «أبي أحمد العسكري». وإنما هو من تأليف أحد الأشخاص لقمه من عدة كتب. أتى على رأسها كتاب «ربيع الأبرار للمرخشري» - كما سبق أن أوضحت - ثم قام بنسبته لـ «أبي أحمد العسكري». ولعل قادات الأيام تكشف لنا عن هوية هذا الشخص، وعن الدافع الذي دفعه إلى مثل هذا التصرف العجيب. وزيادة في التثبت من الأمر طرحت على نفسي هذا السؤال: ولم لا يكون كتاب «ربيع الأبرار» مأخوذاً من كتاب «أبي أحمد العسكري» الموسوم بـ «الحكم والامثال» والذي لا يزال في حكم المفقود حتى الآن؟ وعلى هذا تكون المادة المدرجة في كتاب «الحكم والامثال» هي فعلاً في الأساس من تجميع أبي أحمد العسكري.، اضاف إليها «المرخشري» بعض المواد العلمية، ونشرها تحت عنوان «ربيع

الأبرار» ومن ثم رحت أتقصي الأمر فوجدت إلى مقدمة «ربيع الأبرار» لعلي أجد محققاً «ربيع الأبرار» في طبعتيه الإيرانية والمصرية قد ذكر، كتاب «الحكم والامثال» من مصادر «المرخشري» في «ربيع الأبرار»، فلم أجد نصاً منهما على ذلك، ولم أكتف بهذا، بل رحت أبحث عن اسم «أبي أحمد العسكري» في «ربيع الأبرار» فلم أجد مذكوراً ولو مرة واحدة، ولم أكتف بهذا أيضاً بل رحت أبحث عن مادة علمية وردت في كتاب «المصون لأبي أحمد العسكري». وتم تكرارها في «ربيع الأبرار» فلم أعتز على شيء يسترعي الانتباه أيضاً. ومن هنا أيقنت أن كتاب «الحكم والامثال» ليس من مصادر «المرخشري» في كتابه «ربيع الأبرار». ولو كان من مصادره لما قات «المرخشري» التشويه بذلك في بعض صفحات الكتاب، وأيقنت أن مؤلف «الحكم والامثال» هو شخص متأخر، عاش على وجه التحديد ما بين نهاية القرن التاسع والقرن الثالث عشر الهجريين، ونظام الخط الذي كتب به هذا الكتاب يؤكد ذلك أيضاً.

**كمال الإخلال في تحقيق كتاب الحكم والامثال:**  
قلت: إن تحقيق هذا الكتاب على النحو الذي نشر به قد أساء إلى مادته إساءة بالغة، وأدى إلى تشويه صورته تشويهاً عظيماً، بما تغفل فيه من أخطاء يوجب المداد من تسطيرها، وبكل الساعد عن تنقيحها، وهي متنوعة تنوعاً ملحوظاً، منها الأخطاء النحوية، والإملائية، والنحوية، وغير ذلك مما يتصل بصميم التحقيق كالتدخل في النص المخطوط، واختلال المنهج، والتقصير في تحرير النص، وإقامته، وضبطه، وتقديمه كما أراده مؤلفه له، وتخريجه على مصادره، وغير ذلك من الأوهام التي أفسدت نص الكتاب إفساداً ظاهراً، وقد بدا لي في بداية الأمر أن أعالج كل ما

اشتمل عليه الكتاب من أوهام، وبدأت بالفعل بحصرها وتجميعها، فوجدت أنها ستصل في الحجم إلى أكثر من حجم الكتاب، فتراجعت عن ذلك مكتئباً بعرض بعض الأمثلة لكل نوع من الأوهام، مؤملاً أن يتصدى لتحقيق هذا الكتاب القيم أحد المحققين الأنثبات، فيعيد إليه وجهه المشرق النضير، وأبدأ ملحوظاتي بالأوهام العروضية:

### (١) الأوهام العروضية:

احتشدت في الكتاب الأوهام العروضية التي دلت دلالة بيّنة على أن ناشري الكتاب لا يعرفون شيئاً البتة عن علم اسمه العروض، فكانوا يكتبون النثر على أنه شعر لمجرد وقوفهم على السجع في آخر جمل هذا النثر، وكانوا يكتبون الشعر على أنه نثر لأنه غير مسجوع، بل ذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك، فقد خلطوا الشعر بالنثر على أنه شعر، وخلطوا الأبيات ذوات الأوزان المختلفة والقوافي المختلفة، وراحوا ينسبون لها غير أصحها، وراحوا كذلك يكتبون البيتين في بيت واحد، والأربعة أبيات في بيتين لعدم درابتهم بقواعد العروض الخليلي من ضرورة احتواء كل شطر على عدد معين من التفعيلات، هذا فضلاً عن إزجائهم عدداً لا حصر له من الأبيات المكسورة، كان بإمكانهم - لستر تواضع ثقافتهم - مراجعة مصادر التراث العربي لتلاقي هذه الأوهام، فمن

### (أ) كتابة الشعر على هيئة النثر:

١ - ما ورد في ص ٣٨، حيث ورد القول التالي مكتوباً كالنثر هكذا: «لا فخر فيما يزول، ولا غنى فيما لا يبقى»؛ أقلت هذا شعر، من بحر المجتث، صواب كتابته هكذا:

لا فخر فيما يزول

ولا غنى فيما لا يبقى

- وما ورد في الصفحة نفسها مكتوباً هكذا: «وما الدنيا بياقية لحى ولا حى على الدنيا ساق».

قلت: ليس هذا نثراً، هذا شعر من بحر الواهر، صواب كتابته كما ورد في كتاب التدوين في أخبار قزوين ٣٠/٥ منسوباً «للفضل بن مغفل بن أحمد»، وهو بلا نسبة في حماسة الطرهاء ٢٨٠/١، ورسالة الصاهل والشاحج ص ٤٠٧، وهو «لنهشل بن حري في ربيع الأبرار ١/١٢»، وغيرها مع اختلاف يسير في رواية بعض الألفاظ، ولو حرص ناشرو الكتاب على تخريج الأشعار الواردة فيه على مصادرهما لكتبوا البيت على الوجه الصحيح، هكذا

وما الدنيا بياقية لحى

ولا حى على الدنيا سباق

٢ - وما ورد في ص ١٢٨ مكتوباً هكذا: «وقال عبد الله بن طاهر: أفعل الخير ما استطعت وإن كان قليلاً فلن تحيط بكه ومتى تغل الكثير من الخير إذا كنت تاركاً لأفله».

قلت: هذا شعر، صواب كتابته كما ورد في ربيع الأبرار ١٨/٢، والتمثيل والمحاضرة ٤٢٢ أن يأتي هكذا:

أفعل الخير ما أستطعت

وإن كان قليلاً فلن تحيط بكه

ومتى تغل الكثير من الخير

إذا كنت تاركاً لأفله

ولو أدرك السادة الناشرون أن هناك شاعراً عباسياً اسمه «عبد الله بن طاهر ت ٢٢٣٠هـ» لكتبوا، قوله على هيئة الشعر، وليس النثر، وهذان البيتان استدركاهما على ديوانه، وعلى استدرارك «هلال ناجي» عليه.

٤ - وورد في ص ١٤١ ما نصه: «وقال بعضهم فكهم قد رأينا الدهر من أسن بالث عليه ثماله».

قلت: هذا بيت من المنسرح. ورد محرفاً في المحلوطة لم يصلحه الناشر، والبيت «لديعل- ومال لغره - ابن علي الخزاعي». ورد في ديوانه ٣/٢ هكذا:

فكم رأينا في البهر من أسد

بالت على رأسه نعالبة

٥. ورد في ص ١٧١ ما نصه: «وكتب بعضهم إلى صديق له: إذا ما تقاطعنا ونحن ببلدة، فما فضل قرب الدار منها على البعد».

قلت: كذا كُتب هذا القول على أنه نثر، وهو بيت شعر من الطويل. ورد بلا نسبة في مصادر كثيرة منها ربيع الأبرار ٢/٢٤٢. وصوانه على ما ورد فيه. وفي غيره أن يأتي هكذا

إذا ما تقاطعنا ونحن ببلدة

فما فضل قرب الدار منا على البعد؟

٦. ورد في ص ٢٠٠ ما نصه: «وقال أبو العباس: علمت يا مجاشع بن مسعدة أن السياب والفراع والحده مفسدة للمرأة أي مفسدة».

قلت: كذا كُتب هذا الرجز كما يكتب النثر، والصواب أن يكتب كما ورد في ربيع الأبرار ٢/٢٢٦. وخيرهما هكذا

علمت يا مجاشع بن مسعدة

أن السياب والفراع والجدة

ولو عرف الناشر أن في موكب شعرنا العربي شاعرا اسمه «أبو العتاهية» ولد عام ١٢٠هـ. وتوفي عام ٢١١هـ. وطبع ديوانه مراراً، أفضلها طبعة «سكري فيصل». اشتهر هذا الشاعر بالرهف والحكمة لما كتبوا رجزه هذا كما يكتب النثر.

٧. ورد في ص ٢٢٢ النص التالي مكتوباً هكذا: «قال آخر: ألا قل للذي لم يهده الله إلى نفعي لئن أخطأت في مدحك ما أخطأت في منعي لقد أنزلت

حاجاتي بواد غير ذي زرع».

كذا كُتب النص كما يكتب النثر؛ قلت: هذا نص شعري! يلزم كتابته كما ورد في ربيع الأبرار ٢/٤٢٤ منسوباً إلى «إسماعيل بن قطري القراطيسي» قاله في «الفضل بن الربيع». وكما ورد اثنيان الثاني والثالث في ديوان ابن الرومي ٤/٥٥٢ منسوبين إليه. وانظر ما به من مصادر:

ألا قل للذي لم يهـ

ده السلة إلى نفعي

لئن أخطأت في مدحي

لك ما أخطأت في منعي

لقد أنزلت حاجاتي

ببـواد غـير ذي زرع

٨. ورد في ص ٣٩٥ القول التالي مكتوباً هكذا: «عقله عقل طائر، وهو في حلمه الجمل».

قلت: هذا شعر كتبه الناشر على هيئة النثر! والصواب أن يكتب كما ورد في ربيع الأبرار ٢/٢٥٨ هكذا

عقله عقل طائر

وهو في حلمه الجمل

٩- ورد في ص ٤٢٥ القول التالي مكتوباً هكذا: «سلمة بن شقيق العير عير وإن صيفت خلاطه من الزبرجد والمرجان والذهب».

وقال غيره: اللبث لبث وإن جزت برائشه والكلب كلب وإن طوقته ذهباً «أ. هـ

قلت: هذا شعر كتب على هيئة النثر! والصواب كتابته: على ما ورد الأول منهما في ربيع الأبرار ٤/٢٦ (ط. العراق)، والثاني في التذكرة الحمدونية ٢/٢٥١ - أن يأتي هكذا: «سلمة بن شقيق:

السعيُ عبْرُ وإن صمفت خلاخله

من الزمرجد والمرجان والذهب

وقال غيره:

السليلُ ليلٌ وإن جزت برائثه

والسكلبُ كلبٌ وإن طوَّقته ذهباً

١٠ - وورد في ص ٤٧٢ ما نصه: «وقال أبو أحمد

النماني (الصواب: اليمامي): غالبت كلَّ شديدة

فغلبتها والفقر غالبني فأصبح غالبني إن أبدته

أفتضح، وإن لم أبدته أقتل فَبُح وجهه من صاحب».

قلت هذا شعر، وليس نثرًا، والصواب أن يكتب

هكذا كما ورد في بتيمة الدهر ٩٥/٤:

غالبتُ كلَّ شديدة فغلبتها

والفقرُ غالبني فأصبح غالبني

إن أبدته يفضضُ، وإن لم أبدته

يقتلُ فَبُح وجهه من صاحب

١١ - وورد في ص ٣٧٨ ما نصه: «أرى القبر إذا

عدَّ فقيرٌ منهما الموتَ فقيرًا ما له زهدٌ وأعمى ما له

صوت».

قلت: هذا شعر من بحر الهزج: ينسب لمصور

الفقيه في كثير من مصادر التراث العربي، وهو له

في ديوانه ٢٩١ هكذا.

واثنان من التماس

حقيقٌ بهما الموتُ

فقبرٌ ما له تقوى

وأعمى ما له صوتُ

(ب) كتابة النثر على هيئة الشعر:

١ - ومن أمثله ذلك ما ورد في ص ٢٨٠:

العذرُ الجميلُ

أحسنُ من المثل الطويل

كذا كُتِبَ هذا القول المأثور على أنه شعر،

والحقيقة أنه نثر، لذا فكتابتها الصعيبة هي

«العذرُ الجميلُ أحسنُ من المثل الطويل»، ووردت

هذه المقولة في ربيع الأبرار ١٩٨/٢، والخصائر

والذخائر ٦٠/٦، وبقيتها. «فإن أردت الإنعام

فاتج». وإن تعذرت الحاجة فافصح». وهذا من

النقص في الأصل المخطوط الذي يلزم إتمامه في

الهوامش. ولكن أين نأشرو الكتاب من كل ذلك ١٦

٢ - وكتب في ص ٤٥٩ النثر التالي - لانه مسجوع

- كما يكتب الشعر، إذ ورد هكذا: «قال أبو بكر

الخوارزمي.

إني لأغارُ على الأدب الكريم

من المتأدب اللئيم

قلت: ليس هذا بشعر حتى يكتب على هذه

الصورة، هذا نثر، ورد في ربيع الأسرار ١٩٩/٣

منسوبياً لأبي بكر الخوارزمي. ضمن قطعة بثرة

هي: «يجب أن تجعل المنع صوانه. والعين بل لعل

مكانه. فإن العيرة على الكتب من المكارم. وهي

أخت الغيرة على المحارم، وإني لأحسد على الورقة

من لا أحسد على البدرة. وأغار على الأدب الكريم

من المتأدب اللئيم».

٣ - وورد في ص ٣٦٣ النثر التالي مكتوباً على

هيئة الشعر هكذا:

النثرُ يتطايرُ تطايرُ الشررُ

والنظمُ يبقى بقاء النش في الحجر

قلت: هذا نثر. ورد في التمثيل والمحاضرة ١٨٧.

وغيره منسوبياً للصاحب بن عباد، لذا يلزم كتابته

هكذا: «النثرُ يتطايرُ تطايرُ الشرر، والنظم يبيمى

بقاء النش في الحجر».

٤ - وورد في ص ٢٨٨ القول التالي هكذا: «وقال

آخر:



«قابوس»: كلُّ غم إلى انحسارٍ

وكلُّ عالٍ إلى انحدارٍ

قلت: هذا بشر، وليس شعراً، فلا يصح كتابته على الصورة السابقة، وقابوس هذا هو «قابوس بن وشمكير» الملقب بتميم المعالي أمير الجبال، وبلاد ما وراء النهر، اتصف بقوة الإرادة، ورباطة الحاسن، وشدة الأس، وترجمته ونشره في يتيمة الدهر ٥٩/٤، ٦١، ورسائله التزنية صدرت عن المكتبة العربية - بيروت، وما بعد اسم قابوس هو قوله النثري، وهذا القول منسوب إليه في يتيمة الدهر ٦٠/٤، والسمنيل والمحاضرة ١٤٠، وربيع الأبرار ٣٤٦/٢.

٦ وورد في ص ٢٨٩ النثر التالي مكتوباً كالشعر هكذا: وكتب ابو بكر الخوارزمي إلى أخ رزئ في شيء من ماله:

الحمد لله الذي ابتلى في الصغير، وهو المال

وعاقس في الكبير وهو الجمال

ولا عار إن زالت عن الجبر نعمة

ولكن عارا أن يزول التسجيل

نامل هذا الخلط المحب. فقد خلط الناشرون الشعر بالنثر، وكتبوه على أنه شعر، ونسبوه لأبي بكر الخوارزمي، والصواب أن السطر الأول نثر لا يبي بكر الخوارزمي، وليس شعراً، لذا يكتب كما يكتب النثر، أما البيت الثاني فهو شعر خالص من بحر الطويل، لذا يجب كتابته كما يكتب الشعر، وهو لعلي بن الجهم في ديوانه ص ١٧٢. وإن عجبت فاعجب من امر الناشرين إذ كتبوا النص السابق على الوجه الصحيح في الكتاب ذاته ص ٢٨٠ إذ ورد في المخطوطة مكتوباً على الوجه الصحيح، والخالصة هي: يجب كتابة السطر الأول هكذا: «الحمد لله الذي ابتلى في الصغير، وهو المال وعاقس في الكبير، وهو الجمال»، ولو رجع المحققون

إلى كتاب ربيع الأبرار ٢٢٢/١ لوجدوا فيه الكتابه على وجهها الصحيح .!

٦- وورد في ص ٤٠٦ النثر التالي مكتوباً هكذا: وأنشد بعضهم:

أراجيف تساقطت ففرقت الفكر عن اجتماعه

وصاق لها الصدر بعد اتساعه

قلت ليس هذا بشعر، هذا نثر، ورد في ربيع الأبرار ٤٢٧/٢، ويجب كتابته هكذا: «أراجيف تساقطت ففرقت الفكر عن اجتماعه، وصاق لها الصدر بعد اتساعه»

٧ وورد في ص ٨٢ ما نصه: «أنشد ابن المعتز

تدل الأشياء للتقدير

حتى يكون الهلاك في التدبير،

كذا كتب الناشر قول ابن المعتز على أنه شعر، وقالوا في ص ٥٦٥ لم نعتز عليه فيما توفر لدينا من مراجع .! قلت: ليس هذا من الشعر في شيء، هذا نثر صرف، لذا يلزم كتابته كما ورد في ربيع الأبرار ٢٢٠/١ هكذا:

«تدل الأشياء للتقدير حتى يصير الهلاك في التدبير».

٨ وورد في ص ٢٥٠ النثر التالي مكتوباً هكذا، وقال مطرف:

لأن أعافا فسأشكر

أحب إلي من أن أبتلى فأصبر

ونظرت في الخير الذي لا شرف فيه

فلم أر مثل العافاة والشكر

كذا كتب الناشر هذا القول النثري على أنه شعر، لأن هذا النثر ورد مسجوعاً في المخطوطة .! قلت: ليس فيه من الشعر شيء، هذا نثر خالص، وتأمل الخطأ الإملائي في «أعافا»، وتأمل إهمالهما

تخريج هذا النص على مصدره، فهو في ربيع  
الأبرار ٤٠٥/٢، وعلى أية حال فصواب كتابة القول  
السابق هكذا: «لئن أعافى فأشكر أحب إلي من أن  
اتلى فأصبر، ونظرت في الحير الذي لا شر فيه فلم  
أر مثل المعافاة والتكبر».

### (ج) الأوهام في كتابة الأبيات،

١ ومن أمثلة ذلك ما ورد في ص ١٩٦، إذ ورد  
الشعر التالي مكتوباً هكذا:

يا مُفَرَضاً إذ راني لما رائي ضريرا

كم قد رأيت بصيراً أغمى، وأغمى بصيرا  
فـل لي، وإن أنت أنصفت

قلت: خلطاً كثيراً  
كما كتب الناشرون هذا الشعر على النحو

السابق، وهي كتابة بعيدة عن الصواب، ومجانبة  
لأساق الشعر، والصواب أن يكتب هذا الشعر على  
النحو التالي، الذي ورد عليه في تحصيل القبيح  
وتقبيح الحسن ٤٩، وربع الأبرار ٤/٢٦ (ط)  
العراق، وديوان منصور المفيه ٢٠٤

يسا مُفَرَضاً إذ راني

لما راني ضـريـرا  
كم قـد رأيت بصيرا

أغمى، وأغمى بصيرا  
فل لي وإن أنت أنصفت

ت: قلت خلطاً كثيراً  
وورد في الصفحة نفسها، وفي ص ٤٠٧ أربعة  
أبيات قافية، كتب الناشرون كل بيتين في بيت واحد  
في مئة الكتاب، ثم عادوا وكتبوا الأبيات على الوجه  
الصحيح في هوامش الكتاب المثبتة في نهايه.

٢- وورد في ص ٤٢٤ ما نصه: قال عمرو ابن معد  
كرب.

لس الجمال نمئز فاعلم وإن زدبت بُردا

إن الجمال معادن ومناقب أورثن مجدا  
كما كتب الناشرون هذا الشعر في بيت واحد،  
والصواب أن يكتب في بيتين، لأنه من مجزوء  
الكامل، ولو رجعوا إلى ديوان الشاعر ص ٧٩ لكتبوا  
الشعر على الوجه الصحيح، ولأدركوا أن الشعر من  
قصيدة في ١٧ بيتاً:

ليس الجمال بمـتـزـر

فاعـلـم وإن زدبت بُـسـردا  
إن الجمـال مـسـعـاد

ومـنـاقـب أورثـن مـجـدا  
٣ وورد في ص ٥٤٤ الشعر التالي مكتوباً هكذا:

سيدي خذ لي أناثا عن باب الأصفهان

سحـرنـي بـرقـاها وثـنـايـها الحسن  
ويـخـديـن أسـيـلـين وحـيد الشـيـفران

فـيـهـبـا مـتـا وـلـو عـشـت بـها طـال هـوا  
هـذا الشـعـر مـن مـجـزـوء الرـمـل، وـلـو وـاقـفـنا  
الناشرين على كتابته على هذا النحو لكان لبحر  
الرمـل أربع تـفـعـيـلات في كل سطر وهذا محال  
لقواعد علم العروض، ولو رجع الناشرون إلى ربيع  
الإبرار ٤٠٦/٤ ( ط. العراق ) لوقفوا على الآيات  
كاملة وفصلتها، ولتنقلوا الأبيات على وجهها  
الصحيح بعيدة عن التحريف المشين، والاصطراب  
الحاصل في وزنها ومعناها، ولأدروها هكذا:

سيدي خذ لي أناثا

عـنـد بـاب الإصـفـهـانـي  
سـحـرـتـنـي بـرـقـاها

وثـنـايـها هـسـا الحسن  
وبـخـديـن أسـيـلـي

وـجـيـد الشـيـفـران

وليس لها إحد ذراع

بذراع الشمامسة

فسيها مت ولو عش

ت بها طال هوانسي

٤- وورد في ص ٤٤٩ الشعر التالي مكتوباً هكذا:

توق شرب الماء في خمسة فأنها جالبة للسقام

عقيب حمامك والنوم وإعياء والياه وأكل الطعام

كما كتب النashرون هذا الشعر في بيت واحد على هذا النحو، وهو من بحر السريع، ويكون هذا الشعر بيتين. وليس بيتاً واحداً كما أوردوه، لذا يكتب على النحو التالي.

تسوق شرب الماء في خمسة

فأنها جالبة للسقام

عقيب حمامك والنوم وإعياء

إعياء والياه وأكل الطعام

١- وورد في ص ٢٧٧ الشعر التالي مكتوباً هكذا:

عسيت حبيبا

والسذكي من العمى

كما كتب هذا الشطر على أنه بيت تام. هذا عدا ما فيه من التصحيف والتحريف اللذين غيرا وجه معناه. فالصواب أن المكتوب أنفاً شطر بيت من الطويل، ثم ينص النashرون على تمامه. وورد البيت بتمامه ضمن مقطعة مكونة من أربعة أبيات لبشار بن برد في ديوانه ١٥٨/٤ هكذا:

عسيت جنينا والذكاء من العمى

فجئت عجيب الظن للعلم معقلا

(د) كسر الأبيات،

١- ومن أمثلة ذلك ما ورد في ص ١٢٨، حيث ورد البيت التالي هكذا:

لن يصحب الإنسان من قبل موته

ومن بعده إلا الذي كان يعمل

كذا وقع الخرم - وهو غير مغل بالوزن - في

بداية هذا البيت من ناشري الكتاب، والصواب أن يكتب البيت - على الأفضل - بلا خرم هكذا: «ولن»، كما ورد في ربيع الأبرار ٢/ ٢٦، وغيره من المصادر.

٢- وورد في ص ١٨١ البيت التالي هكذا:

أرى السير في البلاد أغنى معاشرأ

ولم أر من أجدى عليه قموه

البيت مكسور، ولكي يستقيم البيت لابد من كتابة كلمة البلاد هكذا: «البلدان» كما وردت في ربيع الأبرار ٢/ ٢٩٤.

٣- وورد في ص ١٩٥ البيت التالي هكذا:

قلو فهم الناس الثلاقي وحسنه

لحبوا من أجل الثلاقي الشرق

هذا البيت من الطويل، وهو على هذا النحو مكسور في صدر شطره الثاني، والصواب أن تكتب كلمة «لحبوا» هكذا: «لحب» كما وردت في الزهرة ١/ ٢٦٠، وانظر ما بهامشه من مصادر.

٤- وورد في ص ٢٢٧ البيت التالي:

ما أحسن الصبر في مواطنه

والصبر في كل مواطن حسن

هذا البيت مكسور في شطره الثاني، ولكي يأتي مستقيماً تكتب كلمة «مواطن» هكذا: «موطن»، وكذا ورد في الفرج بعد الشدة ٥/ ٦٣، وغيره من المصادر.

٥- وورد في ص ٣٢٠ البيت التالي مكتوباً هكذا:

خيراً وكلما عاينته

ستسئله مني برغم الحاسد

البيت مكسور في شطره الأول بسبب سقوط كلمة «رأيت» بعد كلمة «خيرًا».

٤- وورد في ص ٣٨٨ الشعر التالي مكتوبًا هكذا:

ربما تكررهُ النفسُ مِن الأمرِ له

فُسْرَجَةُ كَحُلِّ الْعَقَالِ  
إن تكن منيتي على فطرةِ الله

حنيفاً فإني لا أبالي  
هذان البيتان من الخفيف. كتبهما الناشرون على الصورة السابقة، وهي كتابة مضطربة، فهما مدوران. ولم يكتب كذلك، والثاني منهما مكسور، وصواب كتابتهما - كما وردا في ربيع الأبرار ٣/ ٣٤٨. وغيرهما هي:

ربما تكررهُ النفسُ مِن الأمرِ

ر لسه فُسْرَجَةُ كَحُلِّ الْعَقَالِ  
إن تكن منيتي على فطرةِ الله  
له حنيفاً فإني لا أبالي

والبيت الأول ينسب لبعض الشعراء منهم إبراهيم بن العباس الصولي في ديوانه ٢٢٢، ولعبيد بن الأبرص في ديوانه ١١٢، ولأمية بن أبي الصلت في ديوانه ٣٦٠.

٥- وورد في ص ٤٠٧ البيت التالي:

لا يكذبُ المرءُ إلا من سَخَافَتِهِ

أو عسادةِ السوءِ وقلةِ الأدبِ  
هذا البيت مكسور، وصوابه أن يأتي هكذا كما ورد في التمثيل والمحاضرة ٤٤٨:

لا يكذبُ المرءُ إلا من مَسْهَانَتِهِ

أو هادةِ السوءِ أو من قلةِ الأدبِ  
والمجيب في الأمر أن ناشري الكتاب كتبوا الرواية الصحيحة للبيت في هوامشهم في آخر

الكتاب ص ٦٢٧. والأمثلة على ذلك كثيرة جداً، ويكفي من السور ما أحاط بالمعصم.

(هـ) خلط الأبيات المختلفة اللون والقافية ونسبتها إلى غير أصحابها.

١- ومن نماذج ذلك ما ورد في ص ٤٨٢ ما نصه: «ثم أنشد:

مسا غساض دمعِي عند نازلة  
إلا جفلك لببكا سيبا  
(هـ) حسبي حياة الله من كل ميت  
وحسبي بقاء الله من كل هالك

كذا خلط الناشرون البيت الأول - وهو من الكامل - بالبيت الثاني - وهو من الطويل - على الرغم من اختلاف القافية فيهما أيضاً، وتركوا البيتين دون تحرير نسبة فالببيت الأول لعلي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - في ديوانه ٣٢. والبيت الثاني لمحمد بن يوسف في النعاري والمرثي ٢٠٠. ويفرغ لغيره من الشعر في ذلك أيضاً ص ٥١٦. وعكس ذلك ما أورده الناشرون ص ٤٥٥. فقد أورده الشعر التالي هكذا:

حقَّ العيادة يومُ سعد يومين  
وخلصة مثلُ خلص اللحظ بالعين  
وقال الآخر:

لا تبرمنَّ عليلاً في مُساءلة  
يكفيك من ذاك تسأل بحرفين  
قلت. هذا الشعر من مقطعة واحدة لشاعر واحد، كما ورد في ربيع الأبرار ٤/ ١٢٢ (ط). (العراق) هكذا.

حقَّ العيادة يومُ بُغْد يومين  
وخلصة مثلُ خلص اللحظ بالعين

لا تبرمنَّ عليلاً في مُساءلة  
يكفيك من ذاك تسأل بحرفين

وقع في الكتاب عدد غير قليل من الأوهام الإملائية، والنحوية. كان من الممكن تداركها بعدد من الوسائل آخرها تحرير مادة الكتاب على مصادرهما، وهذه طائفة من الأمثلة على ذلك:

١- ورد البيت التالي في ص ٢٢٢ مكتوباً هكذا:

أني نذرت إذا رأيته قداماً

أرض العراق وأنت ذوا وفر  
والصواب: «ذو وفر».

٢- ص ١٤٧ ورد في هذه الصفحة: بمعلول لا ينبوا.

والصواب: «لا ينبو» دون ألف.

٣- ص ١٧٢ كتبت كلمة «الفلاة» في البيت الأول في الصفحة «بالفلات».

٤- ص ١٩١ كتبت كلمة «نأى» بمعنى «بعد» هكذا: «نأ».

٥- ص ٢٠٥ كتب الفعل «ولّى» في البيت الأول من الصفحة هكذا: «ولا».

١ ومن الأخطاء النحوية ما أورده الناشر في ص ١٧٢، حيث أوردوا البيت التالي هكذا:

لتصلين على النبي محمد

ولتسملاّن دراهم حجري

والصواب أن يأتي هكذا «دراهما» بصرف «دراهم» للضرورة الشعرية، والبيت من بحر الكامل. وهكذا ورد في الأغاني. ٢٥٣ / ١٠ وغيره من المصادر

لتصلين على النبي محمد

ولتسملاّن دراهم حجري

٢- أورد الناشر في ص ٥٠١ البيت التالي هكذا:

لا تأمنن على النساء أخى أخت

ما في الرجال على النساء أمين

والصواب أن يكتب هكذا، كما ورد في ربيع

الآبرار ٢٨٥/٤ (ط. العراق)، وديوان علي بن أبي

طالب ١٤٦ باختلاف يسير في الرواية.

لا تأمنن على النساء أختاً أخ

ما في الرجال على النساء أمين

٣- ورد في ص ٤٠٦ ما نصه: «إذا سمعت العرب

حديث لا أصل له قالوا حديث خرافة».

والصواب أن يأتي القول هكذا: «حديثاً...»  
حديث خرافة».

## (٢) التحريف في أسماء الأعلام،

ومن الأوهام التي أدت إلى تشويه الكتاب،

وتواري معانيه، وغياب مقاصده ما أورده الناشر

من تحريف لحق طائفة من أسماء الأشخاص، يأتي

في مقدمتهم الشعراء. وكان من الممكن تجنب

الوقوع في هذه التحريفات وإيراد أسماء الشعراء

على وجهها الصحيح لو استقصى ناشر الكتاب

مصادر تخريج مادته العلمية، وأخذوا أنفسهم

بالترجمة للشعراء، وهذه أمثلة على ما وقع في بعض

الأسماء من تحريفات:



تحديد الخطأ	الخطأ	الصواب
ص ٥٢ س ٢	ابن أبي عيينة	ابن أبي عيينة. وهناك بعض الشعراء بهذا الاسم منهم أبو عيينة بن أبي عيينة. والله بن أبي عيينة.
ص ٧٦ س ١١	الحمداني	الحمدوني، شاعر عباسي مشهور، وهو صاحب الأشعار الطرية المشهورة في فلسطين له ديوان شعر نهض بجمعه وتحقيقه محمد جبار المبيد في كتابه شعراء بصريون المنشور في بغداد، وجمعه أيضاً أحمد التجدي في المورد مع ٢، ع ٣٤، ١٩٧٣، واستدرك على نفسه في المجلة داتها عام ١٩٧٥، ع ١.
ص ١٤٣ س	عمير بن جميل جميل التعلي	عمير بن جميل التعلبي: أحد شعراء تغلب، مذكور في قواعد الشعر لتغلب ٢٨، ومعجم الشعراء ٧٥. وما به من مصادر ص ٥٥٥.
ص ١٤٣ س ٥	المغيرة بن حيان	المغيرة بن حنناء (ت ٩١ هـ): شاعر أموي مشهور جمع شعره نوري حمودي القيسي، وكتب في مقدمته تعريفاً بالشاعر
ص ٢٢٧	المعدل البكري	المعدل البكري: كما ورد في ربيع الأبرار ٣٤٦/١
ص ٢٣٥ س ٨	محمد بن بشائر	محمد بن بشير الخارجي (ت ١٢٠ هـ) وهو غير محمد بن يسير، وكلاهما له ديوان مجموع، ونشر شعر ابن بشير أكثر من مرة، منها بشرة محمد خير البقاعي وعرف فيه بالشاعر، والشعر الوارد في هذه الصفحة اخل به ديوانه ط، البقاعي، وهو له في اللطائف والظرائف ١٩٠
ص ٤٠٦	ضر بن حميد	أصرم بن حميد: كما في ربيع الأبرار ١/٤٥٠
ص ٤١١ س ١٠	أبو يعقوب الخريمي	أبو يعقوب الخريمي: شاعر عباسي مشهور توفي ٢١٢ هـ، جمع شعره علي جواد الطاهر، وترجمته في مقدمة ديوانه، ولنا استدراك على هذا الديوان، ولمبرأ بعض الاستدراكات
ص ٤٧٢ س ١	أبو أحمد التهامي	أبو أحمد التهامي البوشنجي كما في بتيمة الدهر ٩٤/٤، وانظر بحثنا حرية التعبير في القرن الرابع الهجري، شعراء بخاري أنموذجاً، وخاص الخاص ١٨٠، وحماسة الظرفاء ١/٢٩٢.
ص ٤٦٠	التمر بن قولب	التمر بن تولب (ت ١٤ هـ): شاعر مشهور جمع شعره أول مرة نوري القيسي ونشره مرتين، ونشره أيضاً محمد نبيل طريمي بزيادة بيت واحد ١، ولنا نقد لهاتين التشرتين.

## (١) سوء قراءة النص المخطوط:

لعل أهم سمة ظهرت لي وأنا أقرأ هذا الكتاب تكمن في عدم إجادة ناسريه قراءة نص المخطوطه. وهذا ناتج عن عدم التمرس بقراءة النصوص المخطوطه. وقد حدا بهم هذا الأمر إلى قراءتهم كثير من الكلمات على غير وجهها الصحيح. وبذلك توارى معناها، وغاب القصد من ورائها، ونفج الغموض في نص الكتاب. ولم يتسع أمامنا المقام الآن لإجزاء كل ما وهموا في قراءته من كلمات. وحسبنا هنا أن نشير إلى عدة أمثلة. تؤكد ما نذهب إليه. فمن ذلك:

١- أورد الناشرون الحديث الشريف التالي هكذا «لو يعلم الناس برحمة الله للمسافر لأصبح الناس على ظهر سفرات الله».

فما معنى سفرات الله؟ الصواب هكذا: «لو يعلم الناس برحمة الله للمسافر لأصبح الناس على ظهر سمر». إن الله بالمسافر رحيم». وكذا ورد الحديث في التذكرة الحمدونية ٩/٤.

٢ في ص ٢٣٥: أورد الناشرون المثل التالي هكذا: «ومن أمثالهم: أشغل من دار التحيين».

قلت هذا أثر من آثار سوء القراءة. ولو رجع الناشرون إلى كتب الأمثال لتوثيق هذا المثل لتداركوا هذا الخطأ، وستروا هذا السوء، خاصة وإن جامع الكتاب قال: ومن أمثالهم: فكان عليهم أن يرجعوا إلى كتب الأمثال لتخريج المثل. وعلى المومم فالمثل كما أحفظه، ويحفظه غيري كثير من الناس هو: «أشغل من ذات التحيين»، وورد هذا المثل في أكثر كتب الأمثال. فهو في شمار القلوب ٢٣٥، ٢٩٢، ومجمع الأمثال ١٤٠/١

٢ في ص ٢٠٤: أوردوا البيت التالي هكذا:

لم أقل للشباب في كنف الله

ولا شره غداة استسفل

زائراً لم يزل مقيماً إلى أن

سور الصحف بالذنوب ثولا

كذا وقع البيت الأول مصطرباً - كما نرى -

ومكتوباً على غير التدوير، وكذا وقع التعريف في

البيت الثاني، ومرجه سوء القراءة، وصواب قراءة

البيتين كما وردا في ربيع الأبرار ٢٢٢/٢ هي:

ألم أقل للشباب في كنف الله

ه وفي ستره غداة استسفل

زائراً لم يزل مقيماً إلى أن

سور الصحف بالذنوب وولى

في ص ٢٢١: قرأ الناشرون البيت التالي

هكذا.

وورد بحراً طامئاً متدفقاً

فرددت ذلوي شنه تتعقع

وصواب قراءته على ما ورد في ربيع الأبرار

٤٢٢/٢ هي:

وورد بحراً طامئاً متدفقاً

فرددت ذلوي شنه يتضعع

٥ في ص ٢٣٥: قرأ الناشرون النص التالي

هكذا: «قالت أعرابية في ميت لها: يا

هتيم... فقيل لها هل للأمن عوض، فقالت: نعم

ثواب الله، ونعم العوض الآخرة من الدنيا».

وهذه قراءة غير دقيقة. والصواب «يا أم

الهيتم فهل لك منه عوض». كما ورد في ربيع الأبرار

١٨٤/١ (ط. العراق).

٩- في ص ٢٧٢: قرأ الناشرون البيت التالي على

هذا النحو:

نُرْزُوكُمْ لَا نَوَاحِدُكُمْ بِخَفُوتِكُمْ

إن المحب إذا لم يستنز زارا  
كذا، وقت القراءة والكتابة، والصواب أن يأتي  
هكذا كما ورد في ربيع الأبرار ٢/٤٦٢ مع اختلاف  
يسير في الرواية:

نُرْزُوكُمْ لَا نَوَاحِدُكُمْ بِخَفُوتِكُمْ

إن المحب إذا ما لم يستنز زارا  
٧ في ص ٢٩٤. قرأ الناشر البيت التالي هكذا:  
وطال انتظاري عطفت الرحم منكم

ليزج بكم والمعاد قريب  
كذا جاء البيت بالخط الإملائي في كتابة كلمة  
«عطفة»، والتبعد عن الدقة في قراءة كلمة «حلم»،  
والصواب أن يأتي هكذا:

طال انتظاري عطفة الرحم منكم

ليزج حلم والمعاد قريب  
٨- في ص ٣٩٤. ورد البيت التالي هكذا:

لا يبلغ المجد أقوام وإن كرموا

حشى يذلوا وإن عزوا الأقوام  
لم يخرج الناشر هذا البيت، ولم ينسوه إلى  
قائله وهو لابس عائشة في بهجة المجالس ١/٦٥٠،  
وصواب قراءته هي: «عزوا لأقوام»، وإن تعجب  
فعجب أن تجد البيت مكرراً على الوجه الصحيح  
في الكتاب ص ٣٤٠ دون تنبيه من الناشرين إلى  
هذا النكرار.

٩- في ص ٥٣٨: قرأ الناشر البيت التالي هكذا:

لهدايا من القلوب مكان

وحقيق يحي الإنسان  
هذا البيت من الخفيف، وهو مضطرب وزناً  
ومعنى على هذه القراءة، والصواب أن يأتي هكذا  
كما ورد في التمثيل والمحاضرة ٤٦٨:

لهدايا من القلوب مكان

وحقيق يحيها الإنسان  
١٠. ورد في الصفحة نفسها البيت التالي  
هكذا:

إن الهدية حلا

كالسحر يخلب القلوب  
هذا البيت من مجزوء الكامل. وكذا ورد  
مضطرباً بسبب سوء فراءته، وصوابه هكذا كما  
ورد في التمثيل والمحاضرة ٤٦٨

إن الهدية حلا

كالسحر يختلب القلوب  
كما كب البيت الثالث بعده غير مدور، وهو  
مدور، وفي الكتاب عشرات المواضع المشابهة لهذا  
١١- وقرأ الناشر في الصفحة التالية البيت  
التالي هكذا:

تيزع في القلوب هوى ووداد

وتكسوهم إذا حضروا جمالا  
والصواب أن يأتي هكذا كما ورد في الفرر  
والعر ٤٥٠، ولم يعر الناشرون نسبته، وهو لابي  
العتاهية في ديوانه ٦٠٨ هكذا:

وتزع في القلوب هوى ووداد

وتكسوهم إذا حضروا جمالا  
١٢- في ص ٥٢: قرأ الناشر البيت التالي  
هكذا:

بكي صاحبي لما رأى الفلك قريب

ليركب فيها فوق ذي لجم غمر  
وحسن إلى أهل المدينة حيه  
بمصر فيهن المدينة من مصر  
ولاحظ عليهما: أ قراءة «قرب» صوابها

فربت. كما في المخطوطة الورقة ٧، ب وقراءة هيهات، صوابها وهيهات، - كما في المخطوطة، واسم الشاعر هو: عبد الله بن عامر ابن كريز كما ورد في ربيع الأبرار ١٢٢/١، وكما ورد في ترجمة الناشئين له في ص ٥٥٧ وليس كريز.

١٣- في ص ٥٥: قرأ الناشئون البيت التالي هكذا:

عليك بأخوان الصفا فإنهم

عماد إذا استنجدتهم فطهور والصواب الذي يستقيم معه المعنى هو «وظهور» كما ورد في المخطوطة الورقة ٩، ولا وجه لظهور هنا!

١٤- في ص ٥٩: قرأ الناشئون البيت التالي هكذا:

أحذر مودة مهادق

شساب الحرارة بهما لحلاوة وصواب القراءة كما ورد في المخطوطة: «مأذق»

١٥- في ص ٨٣: قرأ الناشئون البيت التالي هكذا:

أبيت أراعى النجوم مرتفعاً

إذا استقلت تجرى أوائلها وصواب قراءته كما ورد في ربيع الأبرار ٣٢٠/١: «أوعى... مرتفعاً».

هذا وشمل من بحر، وهناك عشرات المواضع مثل هذه القراءات المجافية للصواب، والتي أفسدت حص الكتاب، وغيرت وجهه الزاهر الزاهي، ولولا حشية الإطالة لأننا على ذكرها بمرتها.

(٥) ترك تحرير نسبة الأشعار إلى قائلها.

ونقص تحريرها. وإهمال الترجمة للشعراء؛

ومن الأمور التي أدت إلى تشويه هذا الكتاب إهمال المحققين تحرير نسبة الأشعار إلى قائلها.

فوجدنا كثيراً من الأبيات التي أخطأ المؤلف في نسبتها وتركها الناشرون بهذا الخطأ، وبذلك نأت مسسوبة في الكتاب بعد نشره إلى غير أصحابها. أضف إلى ذلك أن المحققين لم يلتزموا بالمنهج الصحيح في التحقيق الذي يقضي بضرورة تحريج الأشعار على مصادرها، وعرفوا عن الترجمة لبعض الشخصيات الواردة في نص الكتاب. وسوف أسوق على ذلك بعض الأمثلة ليظهر لنا الأمر:

١- في ص ٥٢: بيتا ابن أبي عيينة: تم تخريفهما في ص ٥٥٧ على الأغاني، ولم يعر الناشرون نسبتها إليه، فهما متداهعان، حيث ينسبان للخليل بن أحمد الفراهيدي في ديوانه ٣٦٨ ضمن ما نسب إليه وإلى غيره، ولم يفسح الناشرون عن ذلك!

٢- في ص ٦٧: بيتا السيد محمد الحميري: قال الناشرون: إنهم لم يمشروا عليهما، وترجموا لمحمد بن وهيب الحميري! قلت: لم أجد البيتين في ديوان محمد بن وهيب، الذي جمعه يونس السامرائي، ونشره في كتابه شعراء عباسيين، وهما ليسا لهذا الشاعر، وإنما للسيد الحميري في ربيع الأبرار ٢٧٩/١، والسيد الحميري شاعر آخر غير محمد بن وهيب الحميري، وورد اسمه في نص الكتاب السيد محمد الحميري خطأ، ولم يحاول الناشرون تصحيحه، فاسمه الصحيح هو إسماعيل بن محمد بن يزيد.

٣- في ص ٧٥: ورد بيت بلا نسبة، ونسبه الناشرون في ص ٥٦٣ إلى أبي جعفر الكاتب، قلت: هو لعبد الله بن معاوية في ديوانه ٨٥، وانظر ما به من مصادر.

٤- في ص ٧٦: ورد بيتان للحمداني، وذهب الناشرون الفصلا في ص ٥٦٤ إلى الترجمة إلى

مجالنا، ولنصمم البعث إلى حجم الكتاب المنموذ  
ومن الأمثلة على إهمال الناشرين لتحريح مادة  
الكتاب العلمي على مصادرها ما يلي

١- في ص ٣٤٤، ورد بيتان نونيان، قال  
الناشرون عنهما في ص ٦٢٨ إيهما للشافعي. قلت  
هما بلا نسبة في الفرر والمر ٨٩.

٢- في ص ٣٥٣: البيت الأخير في الصفحة لم  
يخرج، قلت هو في ثمار القلوب ٤٤.

٣- في ص ٣٥٨، ورد بيتان بائيان لم يذكر  
الناشرون قائلهما، ولم يخرجهما. قلت هما لأبي  
محمد اليريني في ديوانه ١٧٧، ونظر ما به من  
مصادر.

٦- في ص ٤٠٦، البيتان الأخيران في الصفحة لم  
يخرجا، وهما لأصرم بن قيس في ربيع الأبرار  
٢٠١/٢، وبلا نسبة في الصداقة والصديق ٢٠١  
ضمن مقطعة. وغير ذلك من المصادر، وهما لعلي  
بن أبي طالب في ديوانه ١٤٧، ضمن قصيدة.

٧- في ص ٤٠٧، البيتان الأولان في الصفحة لم  
يخرجا، وهما في الموشى ٤١، والمستطرف ١٥١/٢.

٨- في ص ٤١١، لم يشرح الناشرون بيتي  
الخريمي على ديوانه، وهما فيه ص ٣٥.

٩- في ص ٣٥٥، لم يخرج الناشرون بيتي محمد  
بن بشير الخارجي، قلت: هما له تحسين القبيح  
وتقبيح الحسن ٩٧-٩٨، واللطائف  
والظرائف ١٩٠، وأحل بهما ديوانه (ط، البقاعي).

١٠- في ص ٤٥٦، لم يخرج الناشرون شعر أبي  
تمام على حماسة الظرفاء ١٩٢/٢، وانظر ما به  
من مصادر، وأحل به ديوانه.

١١- حرج ناشر الكتاب في ص ٦١٦ بيتاً ورد في  
ص ٢٨٣ على ديوان الأحنف بن قيس ١٨٢. قلت لم  
نعرف للأحنف بن قيس ديوان شعر مخطوط أو

أبي فراس الحمداني! وقالوا: لم نجد البيت في  
ديوانه، قلت هذا أمر طبعي ألا يجدوا البيت في  
هذا الديوان، فقد وقع تحريف في اسم الشاعر.  
فالشاعر هو الحمدوني وليس الحمداني. هذه  
واحدة. أما الأخرى فهما في ديوان الحمدوني مجلة  
المورد مج ٣ ع ٨٥، وليس ذلك فحسب، بل هما  
في ديوان الخليل بن أحمد الفراهيدي أيضاً ص  
٣٦٧ ضمن ما نسب إليه وإلى غيره، وانظر في ذلك  
تخرجهما في هذا الديوان.

٥- في ص ٨٨: بيتا دعلج بن علي الخزاعي، قال  
الناشرون عنهما في ص ٥٦٨: إنهما غير موجودين  
في ديوانه! قلت: هما ليسا لدعلج الخزاعي، هما  
لصالح بن عبد القدوس في ديوانه ١١٧ من  
قصيدة.

٦- في ص ١٦٥، ورد بيتان على روي القاف بلا  
نسبة، ولم يحرج الناشرون نسبتهما، وخرجهما  
على بعض المصادر، قلت هما لمالك بن إيهما في  
ديوانه ٢٩٠ ضمن ما نسب إليه وإلى غيره.

٧- في ص ١٨١-١٨٢، ورد بيتان بلا نسبة، قيل  
في السفر، وقال الناشرون في ص ٥٩٢: إنهما لابن  
وكيع التنيسي، قلت: ينسبان أيضاً للشافعي،  
ولغيره، وانظر نقدنا لديوان ابن وكيع التنيسي  
صنعة المحامي هلال ناجي في مجلة الأحمدية بدي  
ص ٢٥٨- ع ٢٣ سنة ٢٠٠٦م.

٨- في ص ١٩٥: الأبيات الميمية خرجها  
الناشرون في ص ٥٩٥ لمحمد بن عبد الله بن طاهر  
فقط، قلت: منها بيتان لسليمان بن خلف في معجم  
الأدباء ١١/٣٥٠، وقال الناشرون عن البيت التالي  
لهذه الأبيات: إنهم لم يقفوا عليه! قلت: هو  
للبحثري في ديوانه ١٥٣٤/٣.

وفي الكتاب أمثلة أخرى كثيرة، ولولا خشية  
الإطالة أقيت على كل ما في الكتاب، ولخرجنا عن



ترجمته إلى الكتاب الذي ألفه عنه «على إبراهيم أبو زيد» ونشره عام ١٩٩٧م في دار المعارف بمصر تحت عنوان: «أبو أحمد بن يوسف الكاتب الوزير، دراسة أسلوبية في آثاره النثرية»، وجمع شعره «محمد يونس عبد العال»، ونشره في القاهرة، واستدرك عليه «عبد المجيد الإسداوي» في مجلة العرب عام ٢٠٠٦، ومن الشخصيات التي لم يترجم لها في الكتاب ص ٢٤٢ شخصية «علي بن أمية الكاتب»، ويرجع في ترجمته إلى كتاب د. عبد المجيد الإسداوي الموسوم بـ «شعر آل بني أمية الكاتب: مضامينه وخصائصه الفنية ص ٢١٨» طبعة دار حراء - منها ١٩٩٥ م. وكتاب عبد القادر الرباعي عن شعر آل بني أمية، ومن هذه الشخصيات أيضاً «وهب بن منبه» المذكورة في ص ٢٤٢ صاحب كتاب «التيجان في ملوك حمير»، ومصادر التراث عامرة بالترجمات لهذا العلم، ومنها أيضاً «العتبي ت ٢٢٨هـ» الشاعر، ويرجع في ترجمته إلى مقدمة «يونس السامرائي» في مجموع شعوه المنشور في مجلة كلية الآداب - جامعة بغداد - ٣٦٤ سنة ١٩٨٩م، وكتب عنه «مجاهد مصطفى بهجت» أكثر من بحث، من ذلك بحثه المنشور في ع ٢ سنة ١٩٩٠ من مجلة كلية التربية، الجامعة المستنصرية - تحت عنوان: «رثاء الأبناء في شعر العتبي البصري»، ولم يقتصر الأمر على هذا النقص الواضح، والإهمال الظاهر في الترجمة لكثير من الأعلام الذين يستأهلون الترجمة، بل لقد تعدى الإهمال إلى عدم الربط بين زمن الشخصيات المترجمة وبين زمن المؤلف ومن يروي عنهم، فأحياناً يترجمون لشخصيات توفيت بعد وفاة المؤلف بزمن طويل دون أن يلتفت نظرهم ذلك، فيحملهم إلى الشك في نسبة الكتاب، وكان الناشرين أسندوا الترجمة لهذه الشخصيات إلى أحدهم دون أن يكون لديه معرفة بمحتويات الكتاب، ولا التشابه في أسماء الشخصيات المذكورة

مطبوع أو حتى مجموع. بل لم يسلك الأحنف في عداد الشعراء، بل ضرب به المثل في الحلم، ولم يصع الناشرون هذا الديوان في قائمة مصادرهم. وبالتالي لم يمسحوا عن المعلومات البيولوجرافية في مصادرهم لهذا الديوان (وعلى العموم البيت للعباس ابن الأحنف في ديوانه. وليس للأحنف ابن فيس، والشخصيتان مختلفتان تماماً).

هذا غيب من فيض، ولو رحنا نستقصي كل ما أهمله الناشرون من تخريجات لخرجنا عن قصدنا

ولم يقتصر الأمر على إهمال تخريج الأشعار في تحقيق هذا الكتاب، بل امتد التقصير إلى القعود عن تخريج مادة الكتاب العلمية على مصادرهما الأصلية، وهي ربيع الأبرار للزمخشري، والمستطرف للأبشيبي، وتحسين الصبيح وتبجيح الحس وغيره من كتب الثعالب.

وقد أهمل المحققون الترجمة لعدد من الشعراء، ما كان ينبغي لهم أن يهتموا ذلك لاراعاة لقواعد التحقيق وضوابطه. ونشداناً لأعلى درجات الجودة والإتقان في إخراج العمل، فمن الشخصيات التي تم إهمال ترجمتها: أبو العيناء البصري المذكور في ص ١٧٣، وترجمته في مقدمة ديوانه بتحقيق نطوان التوال طبعة دار صادر - ١٩٩٤م، وبتحقيق «سعيد الفانمي» في مجلة البلاغ بغداد - ٨٤ - ١٩٧٦م، وكتب عنه وعن نوادره «نعمان أمين طه» كتاباً آخر بعنوان «نوادر أبي العيناء ومخاطباته» وصدر عن مطبعة المدني عام ١٩٧٢م، وكتبت «ابتهام مرهون الصفار» عنه كتاباً صدر عن بيت الحكمة - بغداد - ١٩٨٨م بعنوان «أبو العيناء: الأديب البصري الطريف»، ونشره مركز الشيخ حمد الجاسر في الرياض كتاباً ثالثاً عنه، ومن الشخصيات التي لم يترجم لها في الكتاب ص ٥٣٧ شخصية «أحمد بن يوسف ت ٢١٢هـ»، ويرجع في

جيداً اسس التحقيق، ولا هواعده، ولا مؤهلاته وأدواته: ومن ثم جاء الكتاب على ما رأينا من الخلل والتشويه. وهذه أمثلة على التصرف في نص الكتاب بالزيادة:

١- ص ٩٤، حيث ورد النص التالي مكتوباً هكذا: «ويقال هو ذو حمق وافر، وعقل نافر، ليس له من العقل إلا ما يوجب حجة الله عليه». فقام المحققون الكرام بإضافة كلمة «معنى» بين «له» و «من» هكذا: «له معنى من العقل».

٢- ص ١٥٧ حيث اشتملت هذه الصفحة على بعض الاختبارات الشعرية، قام المؤلف في الورقة ٤٩ بإدراجها إثر بعضها دون أن يوصل بينها بأنفاذ تدل على أنها منفصلة عن بعضها. فقام المحققون بزيادة أنفاذ من عندهم قبل كل احتياز. مثل: «آخيه» «غيره». دون إحصاح منهم عن هذا التدخل.

٣- ص ٢٨٨ إذ ورد في السطر الأول من هذه الصفحة ما يحسنه -وقال آخر- وبالرجوع إلى الورقة ١٢٢ من المخطوطة وجدنا أنها لم تحتو على الفعل: «وقال».

٤- ومن أمثلة اختلال منهج المحققين ما ورد في ص ١٩٦، إذا قالوا في مقدمة الكتاب: إنهم تركوا ما ورد في هوامش المخطوطة، ولم يأتوا على إدراجها في نشر الكتاب لحسن العودة إلى هذه الهوامش مرة أخرى. وتبين لي أنهم لم يلتزموا بذلك، فقد ورد في الصفحة المذكورة بيت «المتنبي» وبالرجوع إلى المخطوطة وجدت أنه مكتوب في هامش المخطوطة في الورقة ٦٥. وليس في متنها. وكذلك ورد في ص ٥١ من الكتاب: «وفي الأثر»، ولم يرد ذلك في متن المخطوطة الورقة ٧، وإنما ورد في الحاشية، وكذلك ورد في ص ٥٢ من الكتاب: «ابن كريب»، ونقلها المحققون من هامش المخطوطة الورقة ٧ مخالفين بذلك منهجهم المشار إليه في مقدمه الكتاب ص ٢٠.

في النص، ومن ثم أتى بالعجب العجيب في ترجماته للشخصيات، من ذلك ما ورد في الكتاب ص ٢٨: «ولقد أصاب ابن السماك لما قال له الرشيد عظمي ويده شربة ماء»، وترجموا للرشيد في ص ٥٥٢ وقالوا: إنه توفي عام ١٩٢ هـ. وترجموا لابن السماك وقالوا: إنه توفي عام ١٣٤ هـ. فهاطل عزيزي القارئ: كيف يعط ابن السماك المتوفى عام ٤٣٤ هـ رجلاً توفي قبله بأكثر من قرنين من الزمان ١١٩. ومن ذلك أيضاً ما ورد في ص ٢٧ إثر حديث شريف، رواه البخاري ومسلم، وكتب المحققون في ص ٢٥٢ في ترجمة البخاري شخصية أخرى غير البخاري المحدث المعروف بكتابه «الصحيح»، وهو «أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن الميمونة البخاري»، وراحوا يترجمون لرجل توفي عام ٨٢٢ هـ. اسمه: «محمد بن محمد بن محمود ابن محمد بن مودود» اعتماداً على الضوء اللامع ٢٠/١، وشذرات الذهب ١٥٧/٧ فهل بعد كل ذلك من دليل على العبث والخلل الواضح في تحقيق هذا الكتاب؟

## (٦) التصرف في نص المخطوط:

هذا، وقد تصرف ناشر الكتاب في النص المخطوط، وقد ظهر ذلك من خلال مراجعتي للنص المخطوط، حيث وجدت أنهم أضافوا أحياناً زيادات لم تأت في صلب المتن، وإنما أتت في حواشي المخطوطة وقد قالوا في مقدمة الكتاب إنهم تركوا ما ورد في الحواشي لفرصة أخرى قادمة. ولم يلتزموا بذلك، وهناك أمر آخر يتصل بإخراج الكتاب ناقصاً يتمثل في ترك إكمال ما ورد ناقصاً من نصوص لا يتضح معناها إلا بالإكمال استناداً إلى المصادر الأخرى. ويتم إثبات هذا الإكمال في الهوامش مع الإشارة إليه وإلى مصادره، ومن هنا لا نحائب الصواب إذا قلنا: إن هؤلاء الموظفين الذين نهضوا بتحقيق هذا الكتاب لم يستوعبوا

كذا ورد هذا البيت، والحقيقة أنه صدر بيت وعجز آخر، وردا في ديوان أبي الفتح البسي، ولم يخرج به الناشر على ديوانه، وهو هناك في ص ٢٩٨ ضمن مقطعة، هذه روايتها.

إذا أقسم الأبطل يوماً بسيفهم  
وعذوه ممّا يُكسب المجد والكرم

كفى قلم الكتاب عزاً ورفعة  
مدى الدهر أن الله أقسم بالقلم

فكان من الأفضل إيراد المقطعة كما أوردتها إما في الهامش، وإما في المتن - مع الإشارة إلى ذلك - تقويماً للنص. وتصحيحاً لما فيه من تلفيق. وهناك أمثلة أخرى كثيرة يضيّق عنها هذا المقام.

وقصاري القول إننا كنا نأمل لهذا الكتاب النميس، وقد تولت نشره مؤسسة لها باع طويل وعريض في النشر، وقاعدة عريضة من الذبوع واليتميم في الوطن العربي، وأنفقت عليه ما يعلمه الله من أموال وما سيتق في اقتنائه من الفراء أن يأتي هذا الكتاب على درجة من الحودة توازي ما تم الإنفاق عليه، وألا يأتي طافحاً في كل صفحة من صفحاته، بل في كل سطر من سطوره بالأوهام الغزيرة من كل شكل ولون، والتي وصلت إلى حد العبث، فوفقت حائلاً أمام القارئ عن استيعاب مادته، والوقوف على أبعاده. وسبر أغواره، يأتي في مقدمة هذه الأوهام نسبة الكتاب إلى غير مؤلفه. لذا بات هذا الكتاب ينتظر الاهتمام به من قبل محقق مخلص لعمله، شغوف بالعلم، محب لتراث أجداده، فيظهره في أنضر صورة، وأوضح مضمون.

إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه آييب. وآخر دعوات أن الحمد لله رب العالمين. ■

وقد أوردنا أيضاً أمثلة كثيرة للتصرف في النص بالتعسير. وهذا التعسير في معظمه ناتج عن سوء الفهم كما أوضحنا. وفي نص الكتاب بعض النصوص التي أوردناها المؤلف ناقصة. فجاء معها مبتوراً لم يجتهد المحققون في الرجوع إلى مصادر التراث العربي لإكمالها في هوامشهم وتعليقاتهم. واكتفوا بإيرادها كما أوردنا المؤلف مشوهة. وقد أوردت أمثلة منها آنفاً، كما في الحديث الشريف. وأورد منها هنا الآن ما يلي.

١- ورد في ص ١٥٦ ما نصه: وقيل. وقفت امرأة عند حمفر البرمكي. ثم ولت وهي تقول شعراً:

عليك من الأحبة كل يوم  
سلام الله ما بكر السلام

فهذا كلام غير مفهوم. مرده ترك إكمال الكلمات الساقطة من نص المخطوطة من مصادر التراث العربي التي ذكرت النص كاملاً. وتمام النص كما ورد في ربيع الأبرار ١٦٦/٢ هو: توفقت أعراسية عند جذع جعفر البرمكي حين صلب. فابنته. ثم ولت وهي باكية. وتقول

عليك من الأحبة كل يوم  
سلام الله ما ذكر السلام.

٢- ومن ذلك أيضاً ما ورد في ص ٢١٩ «عن أعرابي: داوود سقمي بصحتكم».

فهذا القول لا يظهر معناه إلا إذا ذكر قبله - حتى ولو في الهامش - ما ورد في ربيع الأبرار ٤١١/٢، والبصائر والذخائر ٢٠١/٢ «سأل أعرابي فقال: داوود سقمي بصحتكم».

٣- ومن ذلك أيضاً الشعر الوارد على هذا النحو في ص ٢٥٧ وهو:

إذا افتح الأبطل يوماً بسيفهم  
مدى الدهر أن الله أقسم بالقلم

- ١- الإيجار والإيجار للثعالي (ت ٤٢٩هـ) - صححه وشرحه - إسكندر أصف - دار صعب - بيروت.
- ٢- الأعاني: لأبي الفرج الأصفهاني (ت ٢٥٦هـ) تحقيق ليف من المصنفين - الهيئة المصرية للكتاب - ١٩٩٢م
- ٣- البصائر والذخائر: لأبي حيان التوحيدي تحقيق د. واد القاضي - دار صادر بيروت - ط١ - ١٩٨٨م
- ٤- هجة المحاسن وأنس المحاسن وشهد الدهاس والهائج: لأبي عمر القرمطي (ت ٤٦٣هـ) تحقيق محمد الخولي - دار الكتب العلمية - بيروت - د.ت
- ٥- تحسين القبيح وتبحيح الحسن: للثعالي - تحقيق شاكر عاشور - بغداد - ط١ - ١٩٨١م.
- ٦- التدوين في أخبار قزوين لميد الكريم القزويني (ت ٦٢٣هـ) - عناية عزيز الله المطاردي - دار الكتب العلمية - ١٩٨٧م.
- ٧- التذكرة الحمدونية لابن حمدون (ت ٥٦٢هـ) - تحقيق: إحصان عباس، وآخر - دار صادر - بيروت ١٩٩٦
- ٨- التعمري والمراشي للمبرد (ت ٢٨٦هـ): تحقيق محمد الديبجي - دار صادر - بيروت - ط٢ - ١٩٩٢م
- ٩- التمثيل والمحاضرة للثعالي - تحقيق: عبد الفتاح الحلو - دار لغوية للكتاب - ط١ - ١٩٨٢م
- ١٠- ثمار القلوب في المصاف والمنسوب للثعالي - تحقيق أبي الفضل إبراهيم - دار المعارف - ١٩٨٥م
- ١١- الحكم والأمثال: المنسوب خطأ لأبي أحمد العسكري (ت ٢٨٢هـ) تحقيق: محمد دبوس، وآخرين - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ط١ - ٢٠٠٦م
- ١٢- حلية ليشر في تاريخ القرن الثالث عشر، للشيخ عبد لراق البهطار (١٢٥٣ - ١٢٣٥هـ) - تحقيق: محمد بهجة لببطار - دار صادر - بيروت - ط١ - ١٩٩٣م.
- ١٣- حماسة الظرفاء من أشعار المحدثين والقديماء: لمحمد لكان (ت ٤٢١هـ): تحقيق: محمد سالم - دار للكتاب المصري - القاهرة، ودار الكتاب اللبناني - بيروت - ط١ - ١٩٩٩م.
- ١٤- خاص الخاص: للثعالي - قدم له: حسن الأمين - دار مكتبة الحياة - بيروت - لبنان - د.ت.
- ١٥- ديوان أبي الغماتية (ت ٢١١هـ) = أبو الغماتية أشعاره وأخباره، تحقيق: شكري شصيل - مكتبة دار الملاح - دمشق.
- ١٦- ديوان أبي الفتح ليستى (ت ٣٨٧هـ). تحقيق: دربة
- الخطيب، لطفي الصمعال دمشق ١٩٨٩م
- ١٧ ديوان أبي محمد الزبيدي، ضمن كتاب: الميراثون أحجارهم وأشعارهم تحقيق د. عبد المجيد الأسدي - مطبعة أبو هلال المنها مصر ١٩٩٤م
- ١٨ ديوان ابن الرومي (ت ٢٨٦هـ) تحقيق د. حسن نهار وآخرين - القاهرة ١٤١٥هـ
- ١٩ ديوان أمية بن أبي الصلت: تحقيق: بهجة عبد العنور الحديتي - بغداد - ط١ - ١٩٩١م
- ٢٠ ديوان البحتري (ت ٢٨٤هـ) تحقيق حسن الصيرفي - دار المعارف - مصر - ط٢ - ١٢٩٨هـ.
- ٢١ ديوان بشار بن برد: تحقيق: محمد الطاهر ابن عاشور الشركة الوطنية للنشر الحران - ١٩٧٦م
- ٢٢ ديوان خليل بن أحمد المرابطي (ت ١٧٠هـ) ضمن كتاب شعراء مقلون تحقيق حاتم الصاصم - عالم الكتب - بيروت - ط١ - ١٩٨٧م
- ٢٣ ديوان ذنبل الخراسي (ت ٢٤٦هـ) صمحه عبد الكريم الأشتر - دمشق ط٢ - ١٩٨٢م
- ٢٤ ديوان صالح بن عبد القدوس، جمع وتحقيق عبد الله الخطيب - دار البصري - العراق ١٩٦٧م.
- ٢٥ ديوان عبد الله بن معاوية (ت ١٢٩هـ) جمعه عبد الحميد الراسي - مؤسسة الرسالة ط٢ - ١٩٨٢م
- ٢٦ ديوان عبيد بن الأبرص تحقيق د. حسن نصار مكتبة الحلبي - مصر - ١٩٥٧م
- ٢٧ ديوان علي بن الجهم (ت ٢٤٩هـ) تحقيق المرحوم خليل مردم بك - دار صادر - بيروت - ط٢ - ١٩٩٦م
- ٢٨ ديوان علي بن أبي طالب - تحقيق د. محمد حجاجي - مكتبة الكليات الأزهرية - د.ت
- ٢٩ ديوان عمرو بن معد يكرب الزبيدي (ت ٢١هـ) صنعة مطاع طرابلسي - مكتبة البيان، دمشق ط٢ - ١٩٩٤م
- ٣٠ ديوان مالك بن أسماء: تحقيق د. إبراهيم راشد - حويلة كلية اللغة العربية بالمنوفية - ع ٢٣ - ٢٠٠٦م
- ٣١ ديوان محمد بن بشير: تحقيق محمد خير البقاعي - دار قتيبة دمشق - ط١ - ١٩٨٥م.
- ٣٢ ربيع الأبرار وفصوص الأخبار لجار الله محمود بن عمر الزمخشري (١٦٧ - ٥٢٨ هـ) - تحقيق ودراسة: عبد المجيد دياب - ع ٣ - ١ طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب - ج ٤ - تحقيق د. سليم النعيمي - طبعة الأولى - ١٩٨٢م

- ٣٢ - رسالة لصاله والشافح لأبي علاء المعري (ت ١٢٩٦هـ)  
محقق - عنتشة عبد الرحمن دار المعارف ١٩٨٢م
- ٣٣ - لفرقة لانس ١ و لاصفهاش (ب ١٢٩٦هـ) تحقيق  
براهيم أسامري وآخر - مكتبة اسرار لادرس  
١٩٨٥
- ٣٤ - مقدمة لاصفهاش لابي حبان ليوحيدي (ب ١٢٩٦هـ)  
محقق ابراهيم الكلاسي - دار الفكر ص ٢ ١٩٩٦م
- ٣٥ - اسطوانة لخطبات لشفاهش (ت ١٢٩٦هـ) جمع بي  
مصر لشفاهش تحقيق ناصر معجمي دار الكتب  
مصرية ٢٠٠٩م
- ٣٦ - عمر لشفاهش لوصفة و... لشفاهش الفصحى  
لكنى لوطو ط ١ ت ١٢٩٦هـ دار صفت بيروت
- ٣٧ - فرائد الشعر لشفاهش (ب ١٢٩٦هـ) بشره محمد عبد  
المنعم حناش مكتبة مصطفى الحلبي - ط ١ - ١٩٨٨م
- ٣٨ - مجمع الاسماء للشيخ بي (١٢٩٨هـ) تحقيق محمد ابي  
كيس ابراهيم طبعة على الخبي ١٩٧٨م.

- ٤٠ - لاسطوف في كل من مستطوف للاشبهه (ت ٨٥٦هـ) -  
محقق ابراهيم صالح دار صادر - ط ١ ١٩٩٩م
- ٤١ - مجمع لادباء للافوت لعموي (ب ١٢٩٦هـ)  
محقق محمد نجاني و حر. دار الفكر ١٤٠٠هـ
- ٤٢ - مجمع الشعر للدرراني (ب ١٢٨٥هـ) تحقيق عبد  
المنعم حناش هبة قصور الثقافة مصر ٢٠٠٢.
- ٤٣ - لوشى و لطره والطرفاء لابي الطيب لوشاه  
(١٢٢٥هـ) تحقيق كمال مصطفى مكتبة ابحاث  
١٩٥٢م
- ٤٤ - نور القيس لالحصر من القيس لالكه لالدرراني  
لحناش لالحافظ ليعموري عيسى دار ١٩٦٤م
- ٤٥ - سمة اندهر لابي منصور الغالي - تحقيق محمد  
محيي الدين عبد الحميد مكتبة التضارعة مصر  
١٩٥٦م

ARCHIVE



# أهمية إسهام ابن حزم الأندلسي في تأسيس علم النفس

الطيب مهاد

مطور المحتوى

## مقدمة

يعنى موضوع الصحة النفسية بتقييم عواقب السلوك من حيث كونها مرضية أو غير مرضية وفقا لنوع الأهداف التي يحققها أو يقهر عن تحقيقها، وهذا العلم الذي يرتبه اليوم ضمن فروع علم النفس التطبيقي هو قديم قدم الطب البدني. بحث في موضوعاته كثير من الأطباء، القدماء في حضارة العصور القديمة وعرف تطورا على يد الأطباء المسلمين الذين قدموا فيه أعمالا باهرة رائدة. وبرز خصوصا في عصرنا بفضل تطور العلوم الطبية وطرق الفحص والبحث والتجريب. وبسبب تعقد الحياة المعاصرة أيضا مما عرض السلامة النفسية لكثير من الناس للخطر وهدد التكيف النفسي الذاتي والاجتماعي، وألزم العلماء الاهتمام بمشاكلها والبحث في حلولها

هذه العناية اللاهية ليطرق هل تعد تراث من حزم في هذا الحقل العلمي الدقيق مجرد إضافة تريد الركاب الثقافي العربي صحامه عبر مجدية، أو أنه سيكون لابن حزم ما كتب فصل الرائدة في هذا المصمار معالحة جديدة للموضوع النفسي تأسس على المواعيد الثقافية العربية الإسلامية ولشروط العملية الصارمة الدقيقة؟ ومعبارة أخرى أدق ووضح هل

والإمام ابن حزم أحد أهم واكبر العلماء الدين بحثوا في موضوع الصحة النفسية في الحضارة العربية وخلص فيها مصنفات ذات قيمة منها رسالتيه الثمينتين كتاب طوق الحمامة، ومداواة النموس.

لماذا حمل ابن حزم وهو المقيده المتكلم الماظر الاديب والوزير بهذا الموضوع واولاه كل

سيساهم ابن حزم في التأسيس لمدرسة اسلامية في العلاج النفسي؟

هذا ما ستحاول بحثه في هذه الدراسة المتواضعة التي نبادر قبل الشروع فيها بتقديم تعريف موجز عن ابن حزم المؤلف وكتابه، وستعالج الموضوع من خلال مبحثين اثنين. الأول دراسة ابن حزم للقلق النفسي، والثاني حديث ابن حزم عن العلاج النفسي وحفظ القلب والتسامي، ثم خاتمة تنهي بها البحث.

### ابن حزم

ابو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم ولد بقرطبة عام ٣٨٤ هـ/٩٩٤ م في بيت رياسة ووحاهة وثراء. قرأ القرآن واشتغل بالعلوم لشريعة وبرر فيها. كما درس الطب والمنطق والتاريخ والشعر وغير ذلك من العلوم والقبول. سمي بقدرته على الانهماك في القراءة والبحث والاستغراق فيهما والتفرغ للدراسة. وكان فقيها مناظرا مدافعا عن العقيدة انتصب لتصحيح المفاهيم. وتصدى للفساد الأخلاقي والسياسي والاجتماعي. وكان الحياة والناس. كان شافعي المذهب ثم أصبح فاضلا فاشهر بمذهبه الظاهري في الفقه ولقب بابن حزم الظاهري. وقد عانى كثيرا بسبب اراءه التي انفرد بها وبسبب جدته في مواجاة غيره من العلماء والفقهاء والتصدي لهم، فانبروا للتضييق والتأمر عليه، وألبوا الجماهير، وأوغلوا قلوب السلاطين. فامتحن بالنمى وقاسى الطرد والسجن وأحرقت كتبه، إلا أنه لم تزده هذه المحن إلا صلابة وشدة وجرأة

وثباتا على الموقف، حتى توفي بقرطبة نمساها في شعبان عام ٤٥٦ هـ/١٠٦٤ م

اجتمعت فيه صفات مختلفة: لين الطبع وسعة الأفق وعذوبة النفس، مع التشدد والتصيقي وسرعة الانفعال. والتعصب لكل ما يعتقد انه حق، ورفض ما عداه، وترك مؤلفات كتبها بلغت عدتها أربعمائة بين كتب طوال ورسائل قصيرة كالمقالات اتخذت مراجع لكثير من المصنفات التي كتبت بعده ومنتج منها كثير من الفقهاء والعلماء المعرفة والمنهج.

### كتاب مداواة النفوس

أهم مصنفات ابن حزم في علم النفس كتاب مداواة النفوس الذي يعرف باسم آخر وهو الأخلاق والسير وقد تناول فيه موضوعات عديدة منها إصلاح الأخلاق والعقل والراحة والعلم والسير والإخوان والاصدقاء والنصيحة والمحبة والعادات، كما ضمن الكتاب آراءه حول وجوب التعليم ومساواة المرأة للرجل في العلم والثقافة، وقضايا تربوية وتعليمية أخرى

ويعدد ابن حزم أسباب التالف فيما لاحظته من انحراف الناس عن السبيل القويم وغاب قدرتهم على التمييز بين الحلال من الحرام في الكسب، وبين الفضائل والردائل في الأخلاق. كما أن العلماء أصبحوا عونا على الفساد والطفليان بسبب سوء أخلاقهم وعرض نفوسهم، لذلك ألف كتابه الذي يروم من خلاله إلى إصلاح ما فسد من أخلاق الناس ومداواة علل نفوسهم<sup>(١)</sup>، فابن حزم يعد مقياسا للصحة النفسية في القدرة على التمييز بين الحلال

والحرام والفضائل والردائل، وحسن الخلق والسير في الطريق القويم.

### منهجه في التأليف

استهر ابن حزم بمنهجه الدقيق في كتبه هذا المنهج يعيد تخصص الكاتب ومثانة تكوينه المعرفي، ويضفي على كتاباته طابعاً جمالياً وصحياً وقيمة علمية بارزة تجعل الاستفادة من آرائه واستنتاجاته أمراً متيسراً متاحاً للناظر في كتبه<sup>١</sup>.

وقد نحي في كتابه هذا منحي الأبناء، فجمع فيه معاني كثيرة، التقط بعضها مما قرأ من كتب وحلله وناقشه، واستخلص الأخرى مما مر به من تجربته شخصية وعاناه في حياته وحصل منها العبر والاستدلالات الرائعة والاستنباطات التربوية، واستعان في بحثه النفسي بالأدوات الثانية.

١. البحث النظري: يخصص الأعمال السابقة في موضوعه وتقريرها وتحليلها. وعلى ضوء هذا المنهج تتبع ما حلقه العلماء السابقون في كتاباتهم عن المشكل. واستخرج الكتابات والشواهد التربوية مما قرأه ثم حللها وأعاد صياغتها بما يتناسب مع بحثه: (جمعت في كتابي معاني كثيرة، أفادنيها وأهب التمييز تعالى بمرور الأيام، وتعاقب الأحوال مما منعني عز وحل من التهمم بتصاريف الزمان، والإشراف على أحواله، حتى أنفتت في ذلك أكثر عمري، وأثرت تقيد ذلك بالمطالعة له والفكرة فيه على جميع الذات التي تعيل إليها أكثر النفوس)<sup>٢</sup>.

٢. والتأمل الباطني والاستبطان الذاتي: التحريبي: وهي طريقة يستعملها علماء النفس

لمعرفة كيف يستجيب الفرد لحالات معينة معينة. فيحصدون انفسهم لها عن طريق الاختبارات ويستتجون من ذلك قواعد تبيدهم في دراسة نفسية الأفراد وتحديد نوع سلوكهم والطريقة التي يصفون بها موازيعهم وانماياتهم. يقول ابن حزم: (كانت في عيوب فلم ازل بالرياضة واطلاعي على ما قالت الأنبياء صلوات الله عليهم والأفاضل من الحكماء المتأخرين والمتقدمين في الأخلاق وهي آداب العصور، أعاني مداوئها حتى أعاني الله عز وجل على أكثر ذلك بتوفيقه ومنه)<sup>٣</sup>. وبذلك يمارس بعداً ذاتياً لنفسه.

٣. والاستجواب وقوام الطريقة سؤال أو مجموعة من الأسئلة التي تتناول بعض المواضيع السيكولوجية والاجتماعية توجه إلى المستجوب بقية الحصول على معلومات تتعلق بمسكلة معينة. (تسبب إلى سؤال بعضهم عن سبب علو نفسه واحتقاره الناس، فما وجدت عنده مر يدا على أن قال لي أنا حر لست عبد احد)<sup>٤</sup>.

رب ابن حزم مباحث الكتاب في فصول منها مداواة النفوس وإصلاح الأخلاق والعلاقات الاجتماعية والعلم والاحلاق من حيث ارتباطها بالحياة اليومية أو بالعلاقات الاجتماعية أو بالعادات وأصناف الأخلاق ومداواتها، ومباحث أخرى.

فتحن إذن أمام كتاب في علم النفس ورعايه الصحة النفسية للأفراد أنه فقه أندلسي يؤسس أحكامه على الشرع ويسير على هدام، فهل ستمكنه أدواته الثقافية وفهه من الإسهام في تأسيس علم النفس ودراسة موضوع الصحة

النفسية؟ وهل سيمح هذا المصه في وضع قواعد علم نفس إسلامي يستبهر يهدي الدين ونعاليمه؟  
سبحاؤل تلمس الاحاة على السؤال من خلال المتجتن الذين تعرض فهما لمفهوم الصحة النفسية واسهام ابن حرم في دراسها، وتفسيره للقلق واستخلاص ما وصمه من وسائل وطرق علاج القلق وتعديل السلوك مما كنهه في مصنفة السائف المذكور موضوع هذه الدراسة.

### الصحة النفسية ومصادر القلق النفسي

تعدد التعريفات التي قدمها العلماء المعجميون وو صعدو كتب المصطلحات المتخصصة والباحثون لعبارة الصحة النفسية، ولكن أكثر التعريفات تكاد تتفق وتجمع على أن لصحة النفسية هي الشرط أو مجموع الشروط اللازمة بوافرها حتى يحقق التكيف السليم بين المرء ونفسه وبيئته وبين العالم الخارجي بكياف يؤدي إلى أقصى ما يمكن من الكفاءة والشعاعة لكن من الفرد والجماعة التي ينتمي لها الفرد. وهو ما لمح اليه ابن حرم في كتابه فمفباس لصحة النفسية هو التوافق الداخلي المصحوب مع حسن التكيف مع المحيط بحيث يؤدي إلى أقصى درجة من الكفاية والسعادة، فمن محددات الصحة النفسية الواردة في هذا الكتاب ذكر ابن حرم القدره على التمييز بين الحلال والحرام والفضائل والكرذائل والسير في الطريق القويم بالرام الاحلاق الحسنة

وكتاب ابن حرم الموسوم مداواه النفوس يمدد من خلال عروسه أنه تقتضي للعلاج النفسي للأشخاص الذين يعانون المرض النفسي، العاش عن سوء التعامل الاجتماعي

والتكيف النفسي، كما يدرك المؤلف أن للاضطراب النفسي أسباب أخرى لا صلة لها بالتكيف النفسي ولا بنوع التعامل الاجتماعي، بل هي ناشئة عن اضطرابات فيزيولوجية عضوية، يقول عن تجربته الشخصية التي عاها ذات يوم (لقد أصابتنني عله شديدة ولدت ربوا في الطحال، فولد ذلك عني من الضجر وصيق الحلق وقلة الصبر والنزق، واشتد عجي من معارقتي لطبي. وضع عندي أن الطحال موضع المرح وإداه قد نولد صده) ،

### مصادر القلق النفسي

بشأ القلق نتيجة كبت الانفعال، والكبت سب المرض النفسي عاليا، وهو عملية دفاعية يقوم بها المرء لإبعاد الدوافع الفريزية التي يتعارض إشباعها مع فكرته عن نفسه أو مع التقاليد والمعايير الاجتماعية عن طريق نسيانها، والكبت هو من أشد أنواع أساليب الدفاع تأثيرا ودفع نحو المتطرف والاضطراب ويؤدي إلى أشكال عدة من القلق وأشدّها سوءا القلق العصبي، أما الكبت المصروف فإنه يهدد الشخصية ويؤدي إلى تنهواتها إذا لم يعالج. وإذا كان الملق يهدد الشخصية فإن له دورا في عمليات توافق الكائن الحي فهو يعمل كمؤشر وينذر بوجود امسحايات، العصاب كما يتنبأ تنوافقات الكائن الحي التي تعمل لمواجهة ضغط اعلى

ومما عده ابن حزم اكتشافا مهما اهتداؤه إلى واقع السلوك البشري، بحيث تبين له ان الناس كلهم يتفقون جميعا في مطلب واحد وهو حمص القلق (طرد الهم) الناتج عن متطلبات الحياة

## أسباب الهم

إن ما يعنيه ابن حزم بالهم هو مشاعر الاكتئاب والغم المصحوبة سواء بأعراض التقلص الصريح أو بانحفاض في المصاعلية ولهمد الاضطرابات النفسية أسباب شتى متنوعة وهي كما أمكننا التقاطها من كتاب ابن حزم

## الشعور بالذنب

يترتب عن ارتكاب الآثام والمعاصي شعور بالذنب بحال المذنب، وقد ذكره ابن حزم بملوه (أول من يزهد في العاذر من عذر له لعادر، وأول من يعمت شاهد الزور من شهاده به، وأول من تهون الرانية في عنبه الذي يربي بها)، فمنشاعر الذنب، لصادرة عن الأنا الأعلى بعدد المذنب، وهذا الإحساس يعبر عن الرغبة الكاسنة في تلقى العقاب واستحقاقه، وعن الشعور بالمسؤولية عن الإساءة المرتكبة أو من الشعور بعدم الجدارة، وهذا الإحساس مصدره الأنا الأعلى الذي يمثل القيم الدينية حتى ولو كانت تعرف تراخيا مقابل تمشي انقاضها في الساحة الاجتماعية من مظاهر وأعراض (المساة الأخلاقية ونفشي الرذائل)، فهذا الإحساس يظل نابعا من الذات ولا يمحوه استثار السلوك اجتماعيا، فالمذنب يلوم نفسه لادى مشكل أو فشل، خاصة إذا نتجت عن معاصيه تبعات صحية أو قضائية أخرى لا فصل له بمواجهتها، فإنها تشكل لديه موهوما سينا عن ذاته المخطئة المذنب، لأن الإحفاق في العيش بما يتناسب مع الموهوم النمطي للشخصية المسلمة السوية كما حددها الدين لا يلعب دور ووطيمة الأنا الأعلى في الفرد.

اليومية. مستعملين لأجل تحقيق هذه الغاية وسائل شتى متنوعة.

فالدافع للسلوك هو حمض القلق الناتج عن عدم إشباع الحاجات المتنوعة وكتبها فيعبر عن نفسه بالحث المتواصل للاستجابة، (فطلاب المال إنما يطلبونه ليطردوا هم المقر عن أنفسهم، وطلاب الشهرة وعلو المقام إنما يسعون إلى ذلك ليطردوا به هم الاستعلاء عنهم، والذي يطلب مجرد العلم فهو إنما يفعل ذلك ليطرد عن نفسه هم الجهل، والذي يسعى إلى تسقط أخبار الناس ومعادتهم فإنما يفعل ذلك إبعادا لهم الوحدة عن نفسه)، فالسلوك الإنساني تحركه الحوافز المعبرة عن الحاجات الملحة، وهي إما نفسية كالحاجة إلى الانتماء والقبول الاجتماعي والتقدير وإما مادية كالحاجة إلى الطعام والدواء والعسل وغيرها، وبروز هذه الحاجات وإلحاحها وصعوبة تلبيتها والعراقل التي تحول دون ذلك أحيانا يخلق في المرء صراعا داخليا يسعى المرء للتخفيف منه بالاستجابة السلوكية بعبء الحد من الصراع الذي ينشأ بسبب عدم تلبية الحاجة (هموم الأضداد) فالهم هو حالة نفسية غير سارة من التوتر العصبي، تدل على أن الفرد مهدد في توازنه، فيسلك المرء بهدف دفع هذا التهديد.

إن علاقة المرء بمجتمعه عموما تعتبر من أهم مصادر الحبرات المؤلمة التي يعيشها وهذه الحبرات التي تنتج عن المواقف الإحباطية والصراعات التي يتعرض لها تؤدي إلى الهم وخللة الوارن.



للعوايا الاجتماعية العقلية والضماني، وهي الهم  
نفسه.

### الاستجابة للخسارة

بعد فقد شخص عزيز بموت أو غياب سببا  
آخر من أسباب الهم والاكثاب، والناس كلهم بلا  
استثناء مهتدون بفقد عزيز يوما ما، إلا أن  
طبيعة استجاباتهم لهذه التجربة تختلف من فرد  
لآخر، وتشكل الثقافة أحد أهم عوامل تحديد  
طبيعة الاستجابة نحو هذا الفقد، إلى جانب  
طبيعة العلاقة مع المفقود، وقد تعرض ابن حزم  
نفسه لهذه التجربة، وعبر بصدق ودقة عما  
حاله من مشاعر الهم والاكثاب، فالتجربة  
تمثل صدمة قوية وتبعث الاضطراب العقلي  
والسلوكي، وقد ينشأ عنها أفكار سوداوية  
تشاؤمية أو ميول نحو تدمير الذات،

### الشعور بالإقصاء والنبد

إن المرء دائم الرغبة في الحصول على  
تقدير الجماعة وانتباهها، وهذه الرغبة تعد سببا  
رئيسا للعمل على جلب هذا الانتباه بطرق شتى،  
منها النبوغ والتفرد والقيادة وغيرها، ولكن ليس  
كل الناس يمكنهم بز أقرانهم بمواهبهم أو  
قدراتهم العقلية أو البدنية، والفشل في الحصول  
على تقدير الجماعة يؤدي إلى نمو مشاعر  
الغضب.

وأشار ابن حزم خلال تناوله موضوع العلم  
إلى الأهمية الصحية النفسية والاجتماعية  
لتعاطي العلم والاهتمام به، فالجهل كان من أكبر  
العيوب القادحة في الشخص في المجتمع  
الأندلسي، فالأندلسيون عبروا دوما عن  
مباهاتهم بانتشار العلم بين مختلف طبقات

ينولد الاكثاب عن الإحساس بالعجز عن  
تحمل مطالب الحياة الاجتماعية ومسؤولياتها  
المتعددة وما تستدعيه من جهد قد يوق طاقة  
المرء، فالمقيم الممور تعجزه قدراته عن وضع  
حد لهمه بالوهاء مطالب من يقول، وهذا الشعور  
بالعجز إذا استمر يؤدي إلى اليأس والفتنوط  
والسوداوية والانسحاب، فهو لا يعني عجز عن  
الحركة البدنية ولا ضعفا في القوة للعصية، إنما  
تصاقرت في خلقه عوامل وأسباب شتى  
اقتصادية واجتماعية متداخلة، والفقر المعوز  
هاقد الامن، دائم لانكال على آخر في سبيل  
توفير حاجاته المعيشية وحاجات من يقول، هذا  
الآخر الغني المحسن قد يسبغ عليه صفة  
الحسرت المالي والاجتماعي، ويخاف من توقف  
عمله وإحسانه

والجهل أيضا يريد في تقوية الشعور بالعجز،  
فهو في نفس الوقت سب لنقص في المهارات  
والكميات الشخصية ونتيجة لها، وتقضي العلم  
الذي هو عامل مهم من عوامل التكيف النفسي  
والاندماج والارتقاء الاجتماعي، لذلك حرص ابن  
حزم على تبين الجوانب المؤثرة في النفس  
نتيجة قلة الاهتمام بالعلم، ولعنائة بالتعلم  
وتعاطية.

(لمن الناس وعيبيهم) في ذات الشخص  
لجشها أو لجهلها أو لسبب آخر يستدعي ردود  
الفعل المباشرة للدفاع عن الذات المهددة  
المعيت فيها، والرغبة المكبوتة في رد الطعن  
للناس ومساندتهم العيب بغير مباشر وصريح

المجتمع الأندلسي. أحرارهم وعبيدهم. رجالهم ونسائهم. أمرائهم وعملائهم، والاشتغال به يتيح للناس فرصاً مهمة لإبراز قدراتهم وتمردهم ولإبداع في حقوله المتعددة من نثر وشعر وبحث وغيره، ويقلل إلى حدود دنيا احتمالات النبل لدى متعاطيه والتي يحسها غيره من قبل الأهل والأصدقاء ومؤسسات المجتمع الراقية وتشعره بالنقص واحتقار الذات فمن أسباب تعاطي العلم (الحرص على كسب محبة العلماء وإكرامهم)

### السلوك وخفض القلق

والمرء حين تحركه الحاجات ويستجيب بسلوكه. يسلك إما بطريقة فطرية لا أثر للتعلم الاجتماعي فيها، وقليل جداً ما يتم ذلك، أو بطريقة مكتسبة من البنية الاجتماعية الثقافية وعن طريق الخبرات وحرص التعلم الاجتماعي وهذا غالب سلوكه. فعندما يجوع تحركه الحاجة إلى الطعام، فيستجيب بطريقة مطبوعة بالعادات والتقاليد هي وليدة البيئة الثقافية تعلمها من وسطه. بينما حين يترك لأهوائه يسلك بما يتعارض مع مصالح الآخرين، والدين إنما يضبط هذا السلوك ويحافظ على مصالح الجميع.

فالدافع يكمن خلف الاستجابة السلوكية، والإنسان حينما يسلك إنما ليدفع عنه هموم أضداد سلوكه، فالدافع للسلوك هو دفع هم ضده، بتلبية الحاجة الكامنة خلفه، إلا أن الساعي لتلبية الحاجة تهجم عليه هموم أخرى طارئة إذا اتبع سبيلاً غير مأمون، من هذه الهموم الطارئة الإحباطات في طريق تلبية

الحاجة. أو ضياع ما يوحد منها، أو العجز عن الاستمتاع بها وغير ذلك. فأسباب المنيق متعددة كحسب الحاجات وألم الإحباطات وعرقلة المعوقات.

وتكرر مواقف القلق يؤدي في حالة الفشل هي التغلب عليها إلى ازدياد حساسية الفرد لمواقف القلق والإحساس بالنقص والدونية وكثرة النقد لذاته والتشكيك في قدراته. بينما تنجح في التغلب عليها يؤدي إلى الثقة بالنفس، لذلك يقترح ابن حزم سبيلاً مأموناً في طريق دفع الهم أكثر فعالية، بضمن شروط التغلب عليها ويدفع الهموم الطارئة. هذا السبيل هو الدين. عبارة مختصرة (التوجه إلى الله عز وجل بالعمل للأخرة) والذي يعمل للأخرة، فسوف لا يجد شيئاً من هذه الاحتمالات بحيث يمكن التأكيد وبكل ثقة أنه سينجح. إلى أقصى حد يمكن أن يتصوره الإنسان في التخلص من الهم كلية بحيث يستمتع بصحة نفسية سوية حقاً.

### الإيمان أساس الشخصية السوية

يحصي ابن حزم عدداً من صفات وسمات الشخصية السوية وهي:

■ قبول الفرد لذاته واحترامه لها. والشعور بالرضا عن حياته. وهذا الشعور شرط تحقيق السعادة الفردية:

■ تقبل الآخرين وتقديرهم والتفاعل معهم ومبادلتهم الأخذ منهم بالعطاء لهم والتعاون معهم، وهذا التفاعل ضروري لسعادة الجميع.

■ الاستقلالية في اتخاذ القرار. فلا يخضع المرء لطرهفه الأسرة التي لا يرتضيها. بل عليه أن يتحمل مسؤوليته في إحراز ما يستطيعه لأجل

تحرر من هذه الظروف، يطلب العلم والعمل  
شأحي

■ حيار: حياة العمل والنشاط وحوض

صهارها

■ لتعبر بالكفاية والمناعة لمواجهة مواقف  
العبادة، والعمل والصبر، بحيث يحب على الفرد  
أن يسمي مكاناته ليكون قادراً على مواجهة  
مختلف مواقف الحياة والتعويض هذه التنمية  
بحسب تعريف الدان والوقوف على ثمارها  
د اسمي لتكثيها.

قد نال موضوع العلم في كتاب ابن حزم  
أهمية خاصة متمثلة في العلم في رايه هو سبب  
تخصه هذه العنات وهو لا يمتصص مفهومه  
عن اعموم الدين من شمل جميع العلوم التي  
تخرج مادم العمل الاخر لرحبه الواسعة للبحث  
في العلم والاستبصار، وسمى قدره على التمييز  
الارتقاء من الاساءة واصدادها وبمكثه من حسن  
الاحكام والاقبال على الصائل وتعرف ذاته  
بغيرها كحبل يقانصها، والعلم ينطلب علما  
وخلوسا في الحلمات ونقاسا، ومنازكة في  
اتساع الجماعة وافكارها، اي تصاعلا اجتماعيا  
معكوما اذاد العلم مع الشيوخ ومع المنعلمين  
الاحسان في التعامل، ومبادلته مساعرا الالفه  
والدواء ساسا يساهم بشكل قوي في تحقيق التكيف  
الاجتماعي للمرد، وسبيل ذلك الصبر على  
الادب والعمل شروط الاندماج بالتخلي على  
طباع العادات والسلوكيات التي تحول دون  
تجسيده او نهج بحسول المبدأ والحفاء،  
فما يحل الاحكام السوي والمكيف النفسي  
السليم بتعليمان العاسا بحد ادنى من الثقافة

الاجتماعية وتعرف القيم والتمييز بينها  
ومراعاتها، والصبر والتحمل، وتهذيب الغرائز  
القطرية والسمو بالرغبات.

ويتعدده لهذه الصفات التي تنحصر بايجار  
مفهوم الطبيعة الإنسانية التي تتميز بالعمل  
والتزام القيم الأخلاقية، انما يدعو للإيجابية  
الفردية التي لا تتم الا بتكميل ذات الفرد  
باكتساب العلوم، وبرصد عيوب النفس  
واصلاحها، وبسعة الصدر والبحث عن الاعذار  
للعبر ومعاملة المسيئين بالعمو والحسن وعدم  
مبادلهم نفس المعاملة، والعمل لتحقيق مصالح  
الجماعة والاحتياط بالصفات السامية وقوة  
التمييز وحسن العمل، وإذا كان بلوغ السواء  
وتحقيق الايجابية الفردية يتنافيان مع الرصوح  
لكثير من العرائز وتلبه مطالب عدد من الدوافع  
المقلقة، فإن ابن حزم تنبى إلى أهمية كبتها،  
فالكتب أولوية دفاعية تحقق من خلال مجموعة  
من العمليات النفسية الاحتماء من الغلق النابع  
عن وطاة النزوات الداخلية، وإن ابن حزم يختار  
التسامي كأولوية دفاعية من بين سائر الأولويات  
المعددة كالنكوص والتمني والاجتياف والإسقاط  
والنمائي والتسامي وغيرها

يولى ابن حزم أهمية قصوى لعمله التسامي،  
أو الإغلاء، وهي العملية العقلية التي تمكن المرد  
من التعبير عن دوافعه المكنوثة بطريقة غير  
مباشرة ولكنها مقبولة اجتماعيا، وتميد عملية  
التسامي المرد والمجتمع معا، فهي تقيد الفرد  
لانها تؤدي إلى خفض حاله التوتر عنده والوقاية  
من الانحراف، وتقيد المجتمع لأن المجالات التي  
ينحدر فيها المرد توظف فيها طاقه الفرد  
وحدد توظيفها ناعما اجتماعيا، معاللات وأسواق

الأنشطة التي يقوم بها المرء خارج أوقات العبادة أو تحصيل الرزق تمثل عنصرا هاما من عناصر نمور المرء بالرضا عن الحياة

### التسامي بالإيمان

والتسامي يساعد على خفض التوتر الباسي من عقد نفسية، يحول الدوافع السلبية التي ينتقدها المجتمع كالاستعلاء والجنس والعنف إلى عواطف إيجابية ويوجهها إلى مناشط أخرى يقدرها المجتمع مثل الانتاج العقلي والأدبي أو الإحسان أو غيره. فالتسامي إلى خفض حالة التوتر والملق الناشئين عن العلاقة الصدامية بين الرغبات الفردية والثقافة الاجتماعية.

ومن الممكن إعلاء جميع دوافع الفرد والتسامي بها. ومما يمتزجه ابن حزم كعمليات للتسامي والاعلاء:

### العلم

■ يقدم ابن حزم مفهومًا جديداً للكمال البشري. يحصره في اطلب الدائم المستمر للعلم والاستزادة منه والجد في تحصيله. فالعلم هو الذي يمكن المرء من تحصيل المهارات التي تميزه عن غيره من الكائنات ويتحقق له بها مفهوم الطبيعة الإنسانية التي خصها الله بصفات ومبررات لا تشترك فيها معه غيره من الكائنات. ويوضح ابن حزم ذلك بأمثلة يعرضها على القراء بحيث يبين أنه إذا كانت قوة وضخامة الأبدان وحسن الأصوات والسرعة والجرأة وغيرها كلها صفات لا نستطيع فيها أن نصاهي الحيوانات التي تتفوق علينا، فإن (من) قوي تمييزه واتسع علمه وحسن عمله فليغتبط بذلك، فإنه لا يتقدمه في هذه الوجوه إلا

الملائكة وخيار الناس<sup>(١)</sup>، وللعلم دور حاسم في تنمية قدراتنا على التمييز. وتوجه العمل وتحسينه وهي اكساب الصائل. فطالب العلم يعلم حسن المضائل فيأتيها ولو في العدرة، يعلم قبح الرذائل فيجتنبها ولو في الندرة، يصيب ابن حزم مبيها قيمة العلم وأهميته في زيادة ربه المرد بنفسه وتحقق حاجته للأسماء. فوله (لو لم يكن من فضل العلم إلا أن الجهال هانئون ويجلونك. وإن العلماء يحمونك ويكرمونك. لكن ذلك سببا إلى وجوب طلبه. فكيف سائر فضله في الدنيا والآخرة؟). فالعلم ضمن حلال المكانة الاجتماعية اللاتنة وتحقق المسافع في الدنيا وبلوغ نعيم الآخرة.

وتوجيه العلية والاهتمام بالعلم إنما ينصن دعوه للقراءة وحثا على النهل من الكتب باعتبارها مبيها لا نصب للمعرفة وحرانا للحكمة يمتح منها لتقارن القيم والمعرفة ومكارم الاخلاق. فالتكثي طلب منذ القدم وفي ثقافات وحضارات عديدة كاحد أهم وسائل العلاج النفسي أو ما يصطلح عليه في عصرنا بالبيبلوثيرابي<sup>(٢)</sup>. واعتبرت من أهم العوامل المساعدة في تعديل السلوك. وقد وجدت في الثقافة العربية كتب الرفائق وهي الكتب التي فيها ذكر الله وثوابه وعقابه وسيم الحنة وحساب يوم القيامة وفضاء الدنيا وبقا الآخرة مما يرفق قلب الإنسان خشوعا ورجاء في معصية الله ونفقة من عذابه. هذه الكتب التي اوصى المربون نلامدتهم بالعناية بقراءتها لتعديل سلوكهم غير السوي وتهذب نفوسهم. ومن ذلك ما ذكره ابن جماعة عنها باعتبارها من وسائل علاج الفرد من الصعاب الخسنة والسلوكات

للحاجات الشخصية ومحقق للأمن الشخصي ولأمن الجماعة، والعامل المنتج محب للآخرين ويقدرهم ويعطى بحبهم وتقديرهم، وقيمة العمل لا تكمن في ذاته، وإنما في لورمه وشروطه التي تعدد صلاحيته أو فساده، وهذه دعوة صريحة لأجل إصلاح نية العمل والعناية بها، وهو أمر يجد عناية خاصة في أهم مصنفات التربية، لكن من وجهة أخرى وبمعالجة مختلفة عن هذه المعالجة، ومن المعلوم أن العمل الإنتاجي يضمن الإحساس بالاستقلال مع المسؤولية، وهما إحساسان مهمان في طريق علاج القلق.

### مساعدة الناس والجود

يوصي ابن حزم بالإحسان في التعامل والتفاعل الاجتماعي، وبعدم مقابلة السوء بحسبه، (من أساء إلى أهله وجيرانه فهو أسقطهم، ومن كافأ من أساء إليه منهم بمثل فعله فهو مثلهم، ومن لم يكافئهم بأساءتهم بمثلها فهو سيدهم وخيرهم وأفضلهم)<sup>(١٢٢)</sup>، وبذكاء ونباهة فائقين وبمبادرة غير مسبوقة في أدبيات التربية الإسلامية، ينتبه ابن حزم إلى ضرورة إحلال الثواب والتعزيز الداخلي محل التعزيز الخارجي لتثبيت السبوك وترسيخه وتكراره، بمرض قاعدة في بدل المعروف مفادها أن على من تصدى للناس بخدمتهم ومساعدتهم وببذل الممروف لهم ألا ينتظر عاقبة بذله وممروفه منهم، لأن ذلك عليه مدار تأليف القلوب والتأثير في الناس، وبه اتقاء الشرور من خبت نفوسهم، فيتعين على المرء أن لا يعنى بالمصالح الوقتية والنتائج النفعية المادية أو

المستهجنة (فالحذر كل الحذر من الصفات الحبيثة والاخلاق الرذيلة فإنها باب كل شر وأدوية هذه اليلبة مستوفى في كتب الرقائق، فمن اراد تطهير نفسه منها فعليه تلك الكتب)<sup>(١٢٣)</sup>، وقد استخدمت طريقة العلاج بالقراءة خلال نصف القرن الأخير في علاج مجموعة من الأمراض النفسية كالقلق ومشاكل الانعاهات و لاقتدار الى العلاقات والدافعية والتوتر وغيرها من الأمراض. كما تذكر كتب التاريخ العربي أن سراج العلاج في المارستان المنصوري بالقاهرة كان يتضمن تعيين مقرتين للقرآن الكريم يقرنون المرضى القرآن ليل نهار إلى جانب ما كان يقدم لهم من علاج بالعقاقير وغيرها.

### العمل والإنتاجية

يقول ابن حزم إن الحياة الإنسانية تقوم على العمل النافع، وكل هرد في المجموع يؤدي عملا محتاجا إليه، فالبطالة لا خير فيها والحصول مهدد لتماسك البناء الاجتماعي وبلحية بنسها. (إن من العجب من يبقى في هذا العالم دون معاونة لتووعه على مصلحة... وسائر الناس كل متول شغلا له فيه مصلحة، وبه إليه ضرورة؟ أما يستحي أن يكون عيالا على كل العالم لا يمين هو أيضا بشيء من المصلحة)<sup>(١٢٤)</sup>، والداهع للعمل يجب أن يكون لتلبية حاجة ذاتية ومراعاة حاجة المجتمع إليه، كما يجب أن يكون العمل مفيدا نافعا مقبولا اجتماعيا، فالعمل ضرورة لتلبية حاجات شخصية ولتحقيق الاندماج الاجتماعي والتكيف السليم واحتلال المكانة الاجتماعية الملائمة، والعمل المنتج لمب



المعنوية المترتبة عن سلوكه الإيجابي مع الناس، ويجب أن يتجرد من كون عمله مشروطاً بنتائجه وعواقبه التي تعززه، فالتعزير القوي هو أن يكون راضياً بنفسه عن عمله بيقين نية إرضاء الله تعالى بتجريد العمل ابتداءً وانتهاءً لله وحده (وابذل فضل مالك وجاهك لمن سألَكَ أو لم يسألك، ولكل من احتاج إليك وأمكنك نفعه، ولا تشعر بنفسك انتظار مقارضة على ذلك من غير ربك عز وجل) (١١) الثواب والمكافأة هي التجربة السارة التي يسفر عنها الإحسان للغير، وبغض النظر من عوامل البيئة إن كانت قادرة على مكافأة هذا السلوك أولاً، فإن تبصر ابن حزم بأهمية إحساس المرء بالرضا الذاتي عن سلوكه الخيري وثقته في ثواب الله ونيل رضاه يعمل كداعم إيجابي وقوي للسلوك، سيساهم في تكرار الاستجابة ويشجع على إعادة التمسك بالسلوكي الذي أدى إلى بيعت الرضا والسروء في نفس المرء، (ولا تنصح على شرط القبول، ولا تشفع على شرط الإجابة، ولا تهب على شرط الإثابة، لكن على سبيل استعمال الفضل، وتأدية ما عليك من النصيحة والشفاعة وبذل المعروف) (١٢)، ومن المشاعر المساعدة على التخلص من القلق والهم أن يحس المرء أن الآخرين في حاجة إليه وأنهم يقدرونه، فذلك يزيده ثقة في نفسه وتقديراً لها واقتناعاً بجدواه في الحياة.

### الزهد والقناعة

يعرض ابن حزم الزهد كمجال آخر للتسامي، فمن المعلوم أن الناس لا يتساوون في قدرتهم على العمل أو الجود وبذل المساعدة للغير، فهناك من يجد الراحة في نزاهة النفس

والقناعة بما بين يديه، وإذا لم ينفذ وعجز عن توفير ما يشتهيه داخله الطمع، والطمع مصدراً للهم والفكرة واللفظ الذي ربما يؤدي إلى اضطرابات نفسية كثيرة وإلى تلف دنياه وأخرته، وهو (أصل لكل ذل ولكل هم.. وضده نزاهة النفس، وهذه صفة فاضلة مترتبة من النجدة والجود والعدل والفهم) (١٣). والقناعة تنصمن الجود ولو بالتواضع، بينما الرهد هو قلة الرغبة في الشيء، ويغلو القلب مما خلت منه اليد وقد أخرج الترمذي وابن ماجه من حديث أبي ذر مرفوعاً «الزهادة في الدنيا ليست بتحر الحلال ولا إضاعة المال، ولكن الزهادة في الدنيا أن تكون بما في يد الله أوثق منك بما في يديك، وأن تكون في ثواب المصيبة إذا أنت أصبت بها أرعب منك فيها لو أنها بقيت لك، والإمام ابن حزم ينصح بهذا الزهد، والفكرة الأساسية هي طرد الهم، وهو ما يعيد الإنسان من فكر وضيق وألم بسبب كثرة ما يحتاج إليه، ويذهب ابن حزم إلى أن المؤمن الزاهد لا يابه لما يفوته، ويتعامل ما يصيبه بصبر وجلد، فزهد ابن حزم ليس سكا في المعابد أو رهبانية في الصوامع ولا تقشفا صوفياً، إنما هو أداة لتهديب الأنانية الفردية ولتفسير حدة الجشع الذي يطمى على المرء فيفسد عليه دينه وديناه.

### المدرسة الإسلامية في العلاج النفسي

إن مجالات التسامي السالفة الذكر، تنأسس على شرط الإيجابية في الحياة، والإيجابية يعني أن الشخصية غير منعزلة أو مكتفية بحدودها، بل هي متفتحة على الحياة كلها، تحيي الحياة بلا خشية وتواجه الواقع بلا انزواء، حتى الزهد

الطلمعية أو الخيالية أو الوهمية التي لا يستوعبها عقل المريض. ووسيلته إقناع المريض إقناعاً عقلياً بالحلول المتطقية، سواء بالحطاب المباشر خلال الحلسات العلاجية، أو بأرساده إلى القراءات التي يمتح منها العلول المرعوب الوصول إليها.

علاج سلوكي وشمولي: ينصب على السنوك المتحرف بفيه تعديلته. يتناول شخصية المسلم بكافة جوانبها الجسمية والعقلية والحسية والاجتماعية، ومنذ ميلاده إلى وفاته (اهمال ساعة يفسد رياضة سنة)<sup>(1)</sup>.

### خلاصة

إن الهم يعد سبباً رئيساً لعدد كبير من الاضطرابات النفسية والعضوية التي تعذب الناس. وهو في الوقت نفسه نتيجة لها. ويحدد علماء النفس نوعين من الضغوط المسببة للهم والقلق، فهناك الضغط المباشر الذي نسيبه الأشياء التي تحلل في البيئة كعرض الإنسان للخطر أو التهديد أو المرض أو فقدان عزيز. وهناك القلق المرتبط بالصراع *lit - related* حيث تنصارع في داخل الإنسان قوتان متضادتان، كمثلاً الرغبة في عمل سيء مع تحريمه، قوتان تتبادلان الشد في اتجاهين متعاكسين تتعذب الإنسان بينهما، وضغوط البيئة أهم العوامل المضاعفة لآثار المرض. وبدلاً من سعي الفرد إلى إشباع حاجاته وإرضاء دوافعه، فإن دافع الإنسان القلق المهموم لا يكون إشباع الحاجات بقدر ما هو الحاجة إلى خفض القلق ودفع الهم، فالسلوك غير السوي ينزع إلى خفض القلق الناتج عن صراع لدى الفرد<sup>(2)</sup>. لهذا نجد

الذي ندعو إليه ابن حزم فهو يقوم على القناعة ولا بمعنى اعتزال الناس والامتناع عن التفاعل معهم أو ميادلتهم العلاقات، بل بمعنى اكتفاء المرء بما هو بين يديه والمرزوف عما عند الناس رغبة في قهر رذيلة الطمع التي نخلق الهم.

لقد بحث ابن حزم في الوسيلة الفعالة لحعض القلق النفسي الذي يعانیه الناس فلم يجد افضل ولا أقوى ولا انجع من الايمان الديني القوي والتوجه إلى الله عز وجل. وما عدا هذا فصلاى وسخف وهدر للوقت دون فائدة ترحى. لذلك يشرح أسلوب العلاج بالدين الذي يتضمن حملة من الخصائص المميزة التي تجعل منه أسلوباً ناجحاً وفعالاً. وهي التي أحصاها الدكتور عبد الرحمن عيسوى في كتابه الموسوم الإسلام والعلاج النفسي الحديث<sup>(3)</sup>، وبوردها كما يلي:

علاج ايمانى: يعتمد على تسخير **علائم** الايمان في نفس المرء. إدراكاً لقيمة الايمان في مت الإحساس بالأمن والأمان والطمانينة والاستمرار في نفسية الإنسان.

علاج خلقى: يولي أهمية قصوى لمعامل الأخلاق ووطيمتها الوقاتية والعلاجية، وعلى تهيئة الظروف الملائمة في الوسط حيث الأخلاق والاداب الفاضله في السيج الاجتماعي.

علاج امثالى: يعرض على إخضاع الفرد للشواعد الشرعية وامثاله للميم الأخلاقية ومراماته للأعراف الاجتماعية القائمة في المجتمع. واسيغابه لذلك يساعد على إعادة لحمة علاقه الفرد بمجتمعه وبمهد السبل للتكيف والاندماج الاجتماعي.

علاج واقعي إقناعى: لا يعتمد على الأمور

الناس الذين يعانون الصراعات، يصبحون مسرفين في الانفعال، إلى درجة أنهم يفقدون الصبغ العقلي لسلوكهم.

ولا سبيل إلى مداواة النفس الإنسانية بإزالة أمراضها إلا على أساس من التبصر والمعرفة بأمر هامة من القيم التي يعقلها. وما كان الإنسان لتعرف الدين والقيم السامية إلا لأن في فطرته استعداداً لمذاق حلاوته وتلمس متعته.

تؤكد ابن حزم ذلك ويشرح كيف أن القلق يعد سبب رئيساً للسلوك الإنساني، يسعى لحفض التوازن والأعراض الناشئة عن سوء التكيف الذاتي والاجتماعي الذي يتولد عن شعور بالعجز أو الدب أو الإقصاء والنيز، وفي سعيه لعرض ما يعتبره علاجاً للقلق يرسم ابن حزم معالم وسمات الشخصية السوية، وهي الاشتغال بالعلم والتخلي عن الأنانية وبناء سلم التقييم لضبط تفاعل اجتماعي وتكيف سليم.

ولحمض التوترات التي تهدد التوازن الذاتي يوصي ابن حزم بالتسامي بتقوية الإيمان الديني للمرد ووسائله التعلم المستديم وطلب الحكمة والعمل والإنتاجية ومساعدة الناس والجود والزهّد والقناعة، وفي ذلك تحقيق لأمر ديني وأرد في الأصول الإسلامية يوصي بطلب العلم والإيجابية والقناعة والجود، وهو كفيل بتحويل الشعور بألهم إلى إنجازات كبرى، وعدم الاستسلام إلى السوداوية الناتجة عن الإحباط والانهزامية والسلبية.

ولا خلاف أن الثقافة تعد من أهم محددات السلوك، وهو ما التفت إليه كثير من العلماء المسلمين إلى جانب ابن حزم كالماوردي وابن

خلدون وغيرهما، واليوم بولى علم النفس الاجتماعي لهذا الموضوع عنايته القصوى مدركا أهميته وقيمه في تقييم السلوك وتقويمه، فإذا كان آدم سميت بعرف المرء بالمدبر أو الاقتصادي وهوبز بالإنسان الفاسي الباحث عن القوة، ولغيرهما تعاريف أخرى مختلفة، فإن ابن حزم يريد أن يؤسس تعريفه للمرء على ما ورد في الأصول الإسلامية من مكونات لهذا التعريف التي تبرر الوظيفة الاجتماعية للعلم والقيمة الاقتصادية للأخلاق والدور الروحي للتقوى والقناعة والعبادات، فطبيعة الإنسان إذا كانت تعكس العوامل النفسية والاجتماعية والقيم السائدة في المجتمع التي ظهرت فيه فإنه لا يمكن تحقيق أي نجاح في التعامل معها إلا إذا أخذ هذا التعامل هذه العوامل الثقافية بعين الاعتبار، وهو جوهر ما قام ابن حزم في كتابه **فصل بالعلاج الاضطرابات النفسية الناشئة عن سوء التفاعل الاجتماعي**، وأعرصها تعريف الناس عن السبيل القويم وزوغانهم عن العميدة الصحيحة فلم يعودوا يعرفون الحلال من الحرام في الكسب، ووظيفة الطبيب أن يحافظ على الصحة العامة وسلامة الحياة البدنية والنفسية ويشخص المرض ويعالج الحل ويقتضي على الداء. وقد اجتهد ابن حزم في تشخيص أسباب المرض وتفسير السلوك والبحث في دواعيه وإرشاد الناس إلى سبل نوع الراحة النفسية ووسائل تحقيق السعادة المنشودة.

وبذلك أسهم ابن حزم في بناء علم النفس الحديث منذ القرن الرابع الهجري بكتابه الذي تحدث فيه عن مصادر القلق النفسي ووصف

خاصة، ولكنه يؤسس عمله على الفلسفة الإسلامية التي يمكن أن تحتوي النظرية وتشملها، وهو بذلك يضع لبنة مهمة في مدامك بناء علم نفس إسلامي يستنير بتوجيهات الإسلام ويسير معها هي خطى متوازية.

اسكال السامبي التي يمكنها أن تخفف من مشاعر الاحباط الذي يهدد التوازن النفسي وان تحيل مشاعر القلق الى إنجازات اجتماعية ان ابن حزم لا يعرض نظرية سيكولوجية



### الحواشي

١١. المرجع نفسه ص ٩٨
١٢. عيسوي، عبد الرحمن. الإسلام والعلاج النفسي الحديث. دار النهضة العربية. بيروت، ١٩٨١ ص ٧٦
١٣. ابن حزم. الأخلاق والسير، ص ٨٣
١٤. المرجع نفسه ص ٨٧
١٥. bibliotherapie
١٦. شابة. هشام. التراث التربوي في خمس معطومات بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٨ ص ١١٤
١٧. الحوشبي، جمال. المفاهيم التربوية في القيادة عند ابن حزم الأندلسي. مجلة البلسان عدد ٧٥ ص ١٠٢
١٨. ابن حزم. الأخلاق والسير، ص ٨٥
١٩. المرجع نفسه ص ١١٧
٢٠. المرجع نفسه ص ١١٨
٢١. المرجع نفسه ص ١٢٢
٢٢. المرجع نفسه ص ٦٥ - ٦٦
٢٣. المرجع نفسه ص ١٠٦
٢٤. مسلم حسب حسين: الأسس التربوية والبيئية للتأخراف العصبي: مجلة أفاق عربية. عدد ١٢١ (١٩٨٢) ص ١٣٨
٢٥. أبو النيل، علم النفس الاجتماعي دار النهضة العربية بيروت جزء ٢ ص ٣٥

- ١ سعيد اسماعيل علي. مداواة النفوس عند ابن حزم. مجلة لامة عدد ٥٧ (١٥٠١) ص ٢٢
٢. تمريد من المعلومات انظر: بنيعيش، محمد محمد. التوثيق ايمدني عند ابن حزم الاندلسي - مجلة عالم الفكر (الكويت) المجلد ٢١ العدد ٢ يناير - مارس ١٩٩٢ ص ٢٧٦ - ٢٨٦
٣. ابن حزم. الاخلاق والسير. تحقيق إيمان رياض. دار ابن حزم بيروت ٢٠٠٠ ص ١٦٥
٤. المرجع نفسه ص ١٠٧
٥. المرجع نفسه ص ١٢٠
٦. انظر تعريف الصحة النفسية في كتاب: علم التمس التربوي لباحث عاقل (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٤) ص ٢٢ وما بعدها) وكتاب: الصحة النفسية للطفل لعبد الماني (عمان، دار الفكر للنشر والتوزيع ١٩٩٠) ص ١٢ وما بعدها) وموضوع سيكولوجية الشخصية ومصادرها في كتب علم النفس الأخرى
٧. ابن حزم. الأخلاق والسير، ص ١٦٣
٨. ابلر الفناشي الصحة النفسية للطفل ص ١٣٠ وأبو النيل علم النفس الصناعي ص ٢١٣
٩. أبو النيل أحمد علم النفس الصناعي. بيروت، دار النهضة العربية ١٩٨٨ ص ٢١٣
١٠. ابن حزم. الأخلاق والسير، ص ٧٨ يتصرف

# ابن عظم الحفيد

رايح زواتي  
مروج موعربريخ الجرائر

أهل ما يقال عن مرتبة هذا الفقيه الضحل أنه مجتهد مذهب، وهو أحد أعلام الأمة الإسلامية الذين قدموا لنا تراثا ثريا، وأقل واجب له علينا أن نعزفه للأجيال الحاضرة واللاحقة حتى نعطيهم قدره، وحتى تكشف للباحثين عن أسماء كتبه التي ما تزال مخطوطة كي يوجهوا جهودهم لإخراج هذه الكنوز إلى الوجود وإحياء تراثنا الإسلامي العريق.

القاسم بن محمد، مروق ابن عبد الحيل بن محمد بن أحمد بن عيسى بن أحمد بن عبد العظيم عظم بن قندار المرادي القيرواني، عرف بابن عظم المرادي<sup>(١)</sup>.

واختلف المترجمون في كنية المترجم له: فمنهم من لم يذكر (أبا الفضل)، كصاحب «كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين»، وصاحب كتب «تراجم المؤلفين التونسيين»، وصاحب «الذيل لكتاب بشارات أهل الإيمان»، وصاحب «تكميل الصلحاء والأعيان».

ومنهم من ذكر هذه الكنية بأبي القاسم، فمنهم من يسميه (قاسم) كصاحب «الذيل لكتاب بشارات أهل الإيمان»، وصاحب «شجرة النور الزكية».

وقد تتبعنا الخطوات الآتية في دراسة هذا العُلم: تحقيق اسمه، تحقيق تاريخ مولده ووفاته، الشيوخ الذين تلقى عليهم العلم، التلاميذ الذين أفادوا من علمه، حياته ومهنته وتنقلاته، آراء العلماء فيه، مؤلفاته، مركزه العلمي، عصره.

## ١- تحقيق اسمه:

اضطرب المترجمون في ضبط الاسم الصحيح والكامل لصاحب ترجمتنا، إذ قدموا فيه وأخروا وزادوا ونقصوا، والصواب هو ما جاء في مقدمة مخطوطه «برنامج الشوارد» وغيره. وما

جاء بخطه في مجموع تناوب عليه هو وأخوه عبد الجليل، ومن ثم فلا يلتفت لما جاء مخالفا لهذا.

فالاسم الصحيح والكامل هو: أبو الفصل أبو



والذي ترجح لدي هو ما أثبتته سابقا، وهو الجمع بين ما جاء في مقدمة «برنامج الشوارد»، وما نبت بخط المؤلف في مجموع تناوب عليه هو وأخوه، وما ذكره صاحب «كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين»، وصاحب «تراجم المؤلفين التونسيين».

عُرف المترجم له (بابن عظوم المرادي)، وعرف جده (محمد بن أحمد) أيضا بهذا الاسم، ولعل هذا هو السبب الذي جعل المترجمين يضطربون في ضبط اسمه، وأدى ذلك بصاحب «إيضاح المكنون بذيّل كشف الظنون» إلى أن يسمي المترجم له باسم جده<sup>(١)</sup>، وأدى كذلك بالبعض إلى نسبة مؤلفات الجد لحفيده<sup>(٢)</sup>.

وقد ترجح لدينا ضبط اسم الجد كما يأتي: محمد بن أحمد بن عيسى بن حمد بن عبد العظيم عظوم بن فندار المرادي القيرواني، وبعد أن صاحب «تراجم المؤلفين التونسيين» عندما ترجم لصاحبنا جاء في سلسلة نسبه (عبد العظيم عظوم) وكذلك عندما ترجم لعبد الجليل بن محمد بن أحمد، ولكنه بعد صفحتين في ترجمته لهذا الأخير لما ترجم للجد، جاء في سلسلة النسب (عبد العظيم ابن عظوم)<sup>(٣)</sup>.

وأما صاحب «كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين» فعندما ترجم للجد زاد في سلسلة نسبه (أبا بكر بن عياش)، فقال: (محمد بن عبد العظيم بن أبي بكر بن عياش بن فندار المرادي القيرواني)، وعلق مراجعا الكتاب (محمد المروسي المطوي، وبشير البكوش) في الهامش أنه هكذا وُجد نسبه في أحد المخطوطات<sup>(٤)</sup>.

والحقيقة أن سلسلة النسب بعد (عبد العظيم) أصبحت طويلة، فاحتمال الوهم وارد والصبط

ومعهم من يسميه (بلقاسم) كصاحب «تراجم المؤلفين التونسيين».

ومعهم من يسميه (بلقاسم) ويكنيه (بأبي القاسم) في أن واحد، كصاحب «كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين».

ومعهم من لم يذكر ذلك كصاحب «إيضاح المكنون بذيّل كشف الظنون».

والصحيح ما أثبتناه. وهو كما ورد في برنامج الشوارد، وتكميل الصلحاء والأعيان، ومعجم المؤلفين، ونشير إلى أن (أبا القاسم) هي نفسها (بلقاسم) على حسب نطق التونسيين.

وقد حملت صاحب «إيضاح المكنون بذيّل كشف الظنون» بينه وبين جده، فسمى المترجم له بمحمد عظوم القيرواني<sup>(٥)</sup> والصواب أن هذه شهرة جده، واختلف المترجمون لصاحبنا في اسم أبيه، هل هو محمد مرزوق، أو محمد بن مرزوق، أو زروق؟ فسماه بالثاني صاحب «تكميل الصلحاء والأعيان»، وصاحب «معجم المؤلفين»، وسماه بالثالث صاحب «شجرة النور الزكية»، والصحيح ما أثبتناه سابقا.

بعد اسم المؤلف وأبيه اختلفت المراجع في نسبة طولا وقصرا، فمنهم من حذف بعض الأسماء فاختصر، ومنهم من توسط، ومنهم من فصل.

فمن الذين احتصروا صاحب «شجرة النور الزكية»، وصاحب «الدليل لكتاب بيشائر أهل الإيمان»، وصاحب «معجم المؤلفين»، وصاحب «إيضاح المكنون بذيّل كشف الظنون».

ومن الذين توسطوا صاحب «تكميل الصلحاء والأعيان»، ومقدمة «برنامج الشوارد».

ومن الذين فصلوا صاحب «كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين».

عسير. ولذلك وجدنا أكثر المترجمين قد اختصروا اسمه لصعوبة التيقن من الاسم الكامل.

وللتمييز بين (أبي الفضل أبي القاسم) وبين الجد مع المحافظة على لقب كل منهما (بابن عطلوم)، وتجنباً لحصول الالتباس، ارتأينا أن نقول: (ابن عطلوم الجد)، و(ابن عطلوم الحفيد). كما هو معروف في اصطلاح أهل التراجم، وكما هو واضح من سلسلة النسب، (فأبو الفضل أبو القاسم) هو حفيد لمحمد بن أحمد، وهناك من المراجع من تذكر (أبا الفضل أبا القاسم) بالحفيد، منها: تراجم المؤلفين التونسيين<sup>(١)</sup>، وكتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين<sup>(٢)</sup>.

## ٢- تحقيق تاريخ مولده ووفاته:

ولد المؤلف بالقيروان وبها نشأ وتعلم. إلا أن تاريخ ولادته غير معروف ولم يذكر الذين ترجموا له تاريخ ولادته، بل صرح صاحب «كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين» بذلك قائلاً: (لا نعرف عن أوليته بالقيروان شيئاً)<sup>(٣)</sup>

وصعب على المترجمين كذلك معرفة تاريخ وفاته، فذكر عمر رضا كحالة<sup>(٤)</sup> أنه كان حياً في (١٠٠٨ هـ)، وذكر مخلوف<sup>(٥)</sup> أنه كان حياً في (١٠٠٩ هـ)، وحدد أحمد قاسم في أطروحة تاريخ وفاة ابن عطلوم الحفيد سنة تاريخ انتهاء فتاويه أي سنة (١٠٠٩ هـ)<sup>(٦)</sup>، وذكر محمد بن صالح عيسى الكنانى أنه كان حياً بعد المائة العاشرة<sup>(٧)</sup>، وحدد حسن حسني عبد الوهاب تاريخ وفاته بفترتين، فقال: (لا نعرف تاريخ وفاته إلا أنه يمكننا أن نحددها بين جمادى الثانية سنة ١٠٠٩ هـ ورجب سنة ١٠١١ هـ)<sup>(٨)</sup>، وأما الشيخ محمد الشاذلي النيفر فأرخ وفاته بسنة (١٠١٢ هـ) ورجب سنة (١٠١١ هـ)، وأما الشيخ محمد الشاذلي النيفر

فأرخ وفاته بسنة (١٠١٢ هـ)، حيث ذكر أنه عثر عليه في بعض الكتب<sup>(٩)</sup>، وبه أخذ محمد محفوظ<sup>(١٠)</sup>

ومهما يكن من أمر فإن المراجع لا تسعينا في كشف الحقيقة، وذلك لقلتها، ثم إن أغلبها لا تذكر تاريخ ولادته ووفاته، ومعظم مؤلفاته لا تزال مخطوطة، والغريب كيف أهمله الذين ترجموا لمعاصريه أمثال الوزير السراج في كتاب «الحلل السندسية في الأخبار التونسية».

وتوهم صاحب «شجرة النور الزكية»<sup>(١١)</sup>، حيث قال: (كان معاصراً لأبي يحيى الرصاع)، وبمعرفة تاريخ وفاة أبي يحيى الرصاع (٨٩٤ هـ)، يتبين لنا البون بينهما، والصواب أن ابن عطلوم الجد هو الذي عاصر الرصاع، كما ذكر ذلك صاحب كتاب «العمر»<sup>(١٢)</sup>.

ومن حلال ما تقدم يترجع لدي ما أثبتته الشيخ محمد الشاذلي النيفر، وهو أن سنة وفاته كانت في (١٠١٢ هـ)، جهت إمام الوحيد الذي اعتمد في تحديد هذه السنة على مصادر

## ٢- الشيوخ الذين تلقى عليهم العلم<sup>(١٣)</sup>:

نشأ ابن عطلوم الحفيد في وسط علم وفقه، فأول من اهتم به وتعليمه بعض أفراد أسرته ممن اشتهر منهم بالعلم، وخاصة جده عبد الجليل، ولا يستبعد أن يكون درس عند جده محمد ابن أحمد المعروف بابن عطلوم الجد، لأنه عمر طويلاً، ثم انتقل إلى تونس واخذ عن مشايخها منهم أحمد العيسى<sup>(١٤)</sup>.

ومن المستبعد أن يكون ابن عطلوم الحفيد اكتفى بالدراسة على هؤلاء الأعلام فقط، فقد كان عدد مدارس العلم بتونس في عهد شباب ابن عطلوم الحفيد كبيراً جداً، وكانت كل مدرسة منها تختص بمجموعة من المشايخ، فضلاً عن المساجد الكثيرة

- دمشق. مكتبة الأسد رقم ٤٢٩٩. (نسختان).

- دمشق مكتبة الأسد رقم: ٨٦٩٤.

- دمشق مكتبة الأسد رقم: ١٤٦١، ٣٥٩٤.

٥٩٧٢، ١٠١٢، ١١٤٠٨، ١٣٧٤٤، ١٥٣٧٦.

١٧٣٠٩، ١٧١٥٩

الجزائر، المكتبة الوطنية رقم: ٦١٢، ٧٩٨.

٨٠٣

- تونس دار الكتب الوطنية رقم: ٥٩/٣، ٩٧.

١٣٦، ١٨١٣ (ج ٢ نسخ سنة ١٠٦٠ هـ)، ١٨٣٤.

٢٥٨٦، ٣٥٥٦، ٣٧٦٩، ٦٥٩٣/١، ٦٢٩/١

عبدلية). ٧٠٨٩ (٦٢٨٥ عبدلية)، ١٤٩١٠، ٢٤٥٣

أحمدية)، ١٢٤٥٦، ٤ (٢٤٥٥ أحمدية).

فاس، خزانة جامع القرويين رقم ٣٠٣، ٣٠٤.

٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٦٦٩٧.

١١١١، ١١١٢.

القاهرة، دار الكتب المصرية رقم: ٢٤، ٢٥

(مجلدان)، ١٦٨ (فوائد)، ١٧٣٥، ٢، نسخ نفيسة

كتب سنة ١٠٦٦ هـ.

- بغداد، مكتبة الأوقاف العامة رقم: ٤٧٦١.

لندن، المتحف البريطاني رقم: ٥٥١٣.

طبع بمصر على الحجر في جزأين، وطبع مرة

أخرى على الحرف الحديدي، وطبع بمطبعة

مصطفى البايي الحلبي سنة ١٢٤٧ هـ (جزأين في

مجلد واحد).

❖ الجواهر المفصلات في الأحاديث

الاربعيةيات.

- الجزائر، المكتبة الوطنية رقم: ٥٨١/٥.

استانبول، مكتبة سليم آغا، رقم: ٨٢٠.

❖ مصابيح العلا في رواية النبي عن ربه جل

وعلا. (حديث)

- الجزائر المكتبة الوطنية ٥٨١/٦.

❖ تذكرة أهل الإسلام في الصلاة على خير

الأنام، هو تلخيص «تنبيه الأنام» المتقدم.

- القاهرة، دار الكتب المصرية

رقم: ١٠٦ (فوائد) ورقم ١: مكتبة مصطفى

فاضل).

❖ الأزهار الزهرية في تعميس (الكواكب

الدرية). وهو بخميس لقصيدة الردة.

❖ القواعد الكبرى (فقه).

ب- ابن العضوم الجد ... حوالى

٩٥٠ هـ).

أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عيسى بن أحمد

ابن عبد العظيم عضوم بن فندار المرادي

القيرواني، من بيت عُرف بالفضل، من اعلام

الفقهاء في عصره، وكان كبير أهل الشورى في

تونس وعمدة بني أفراس، و علماء عصره يعلنونه.

أخذ عن تلاميذ ابن عرفة<sup>(١)</sup>، وخاصة البردلي<sup>(٢)</sup>

والزعي<sup>(٣)</sup>.

ويذكر بعض تأليفه أنه عاصر الماضي محمد

ابن عمر القلساني<sup>(٤)</sup>، وقاضي الجماعة محمد بن

قاسم الرصاع<sup>(٥)</sup>.

عمر طويلا، واختلف المترجمون له في تاريخ

وفاته، فمنهم من قال توفي بعد (٨٨٩ هـ)، ومنهم

من قال توفي في أواسط المائة العاشرة، ومنهم

من حدد فترتين لوفاته، فقال توفي في (٩٥٠ أو

١٠٠٩ هـ).

واختلف في موضع دفنه ما بين تونس والقيروان.

وفيل توفي في تونس ونقله أبناؤه إلى القيروان، ودفن

في مقبرة الجناح الأخضر، وقبره الآن معروف

التي تنظم بها الدروس. ومن أشهر هذه المدارس: صفاقس، والميروان، وسوسة، وزغوان، وباجة، وجربة. أما المساجد فعلى رأسها جميعاً: جامع الربوينة الذي يخصص به أكبر الأساتذة مقاماً في العلم. وكان الطلبة يتقنون القواعد الأولى لثقافتهم في المدن التي ينسبون إليها، ثم من يمتاز منهم يهاجر إلى تونس فيلتقي العلم على أكابر علمائها. ونتيجة لقلة المصادر التي ذكرت سيوخ المؤلف، فإننا نقتصر على ترجمة هؤلاء، وفيما يلي ترجمتهم وفق الترشيح الرمزي لسنوات الوفاة

اُ عند الجلیل :” هو عبد الحلیل بن محمد بن  
احمد بن عیسیٰ بن احمد بن عبد العظیم عظیم بن  
فندار المرادی القیروانی. عالم صالح من  
المسلمین ” ہے جب رسول اللہ ﷺ جمع بین العلم  
والعمل والدیق، لہ رؤی راہا و یُشر فیہا السعادة فی  
الآخرة و اسد ہے داک  
رایت المصطفیٰ فی البسوم حقاً

مداری اخدا بی‌دی الیمین  
وقبیلستاننی و بشرنی والی  
علی نیل الشماعه بالسمین  
وکان رحمه الله تعالی ینظم الشعر، ولا یمول إلا  
ما ینعمه ومن ذلك قوله

جسنت من الماتم كل ندم  
وانت على اجتناءتها رقيب  
اذا لم يسمع الولي بعفو

رجائي في محمد لا يخيب  
اختلف في تاريخ وفاته، فصاحب هدية العارفين  
وباضاح المكنون يحددانه سنة (٩٦٠ هـ)، أما  
(بروكلمان) فيذكر أنه كان حيا سنة (٩٧١ هـ).

ومن مؤلفاته:

❖ تنبيه الأنام في بيان علو مقام نبينا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام. ثم لخصه وسماه شفاء الأسقام ومحو الأثام في الصلاة على خير الأنام. أو تذكرة أهل الإسلام في الصلاة على خير الأنام. رأيت منه سبع نسخ مخطوطة بمكتبة الأسد دمشق سوريا، جمع المؤلف في هذا الكتاب صنف الصلاة على النبي ﷺ المروية والمأثورة، واستوعب ذكر فضائل الصلاة عليه ومحبه ومحبته وحرمة ﷺ. وذكر أنه استخرج ما فيه من الأحاديث من رهاء مائة ألف حديث محذوفة الأسانيد. وقد نال شهرة بأليفه هذا الكتاب، وكان يدرسه الوعاظ بالقيروان منهم ابن عظم الحفيد. وطبع هذا الكتاب في جزأين.

ذهب صاحب كتاب «هدية العارفين»<sup>(١٢٧)</sup>،  
ومعجم المؤلفين<sup>(١٢٨)</sup>، ونراجم المؤلفين  
التونس<sup>(١٢٩)</sup> إلى أن لعبد الجليل كتاب تذكره أهل  
الإسلام في الصلاة على خير الأنام، وتبنيه الأنام  
في بيان علو مقام نبينا محمد عليه الصلاة  
والسلام، وشفاء الأسقام ومحو الآثام في الصلاة  
على خير الأنام. هالفارئ يهمن أن للمؤلف ثلاثة  
كتب تحمل العناوين السابقة والصواب أنه كتاب  
واحد، ثم لخصه صاحبه، فالأصل هو (تبنيه  
الأنام في بيان علو نبينا محمد عليه أفضل الصلاة  
والسلام)، ثم لخصه وأطلق عليه اسمين:

(شفاء الأسقام ومحو الأنعام في الصلاة على خير الأنعام، وتذكرة أهل الإسلام في الصلاة على خير الأنعام).

وهذا الكتاب له نسخ مخطوطة كثيرة، نذكر منها:

## مؤلفاته:

إرشاد الراغب في العلم بالتحقيق في مساواة الشرط الطوع في التملك بالتعليق.

تونس دار الكتب الوطنية رقم ٦٥٢ ثم نسخة سنة ٩٦٦ هـ. وهي بخط حفيده أبي القاسم بن عطووم، ورقم ٢/٣٥٦٥، ٢/٣٥٦٨، ٤٠٠٦. ١١١٧٢/٢ (٢٢٠١/٢) أحمدية. ١٦٧٥٨.

تونس المكتبة العاسورية رقم (ف، أ) ٣٨٨.

تذكر الخافض وتعليم الحامل، المعروف بالذكاة. رد به على قاضي القيروان محمد بن عبد الله الملواني المغلي. حيث أيد أخاه لأمه وقضى هدم مكانه في أحد شوارع القيروان. ومن أجل ذلك ألف ابن عطووم الحد هذا الكتاب في إبطال هذا التحكم، وهذه الحادثة وقعت سنة ٨٦٤ هـ ١٤٥٩ م.

تونس دار الكتب الوطنية رقم ٧٥٩، ٤٧٥٩، ٧٧١٩ (عبدية ١٩٥٧). ٩٩٢٣ (عبدية ٢٠١٥) ١٥٠٤٤٠ (٣١٤٤ أحمدية)، ١٦٥٨٢ (٢٦٣٧) حلدونية، ٥١٠٤٤.

المباني اليفيتية في حكم المسألة العيدودية، نعت رقم تسجيل على بيع دار.

تونس دار الكتب الوطنية رقم ١٦٥٨٤، ١٦١٧٢/١، ٣٥٦٥/١ (٢٢٠١/١) أحمدية. ١٦٥٨٤ (٦٧٩٧ حلدونية)

المطالب البشنية في أحكام العداوة الدنيوية. الممسند المذهب في ضبط قواعد المذهب (المهند المذهب في ضبط قواعد المذهب). اشتمل على الأصول وإجراء الفروع عليها في خمسة أسفار.

تونس دار الكتب الوطنية رقم (ف، أ) ٢٠٦/٦. دمشق المكتبة الظاهرية رقم ٦٩٨.

مواهب العرفان في بيان مقتضى حال حكام

زمان.

رفع الانبئاس في حكم بيع ما حرب من الأعباس.

تونس دار الكتب الوطنية رقم ٩٦٠٥/٢ (١٠١١/٢).

القيروان. مكتبة ابن عطووم رقم ١٨٨٤.

الإسعاف بالإتصاف في الرد على أهل

الاعتساف.

تونس دار الكتب الوطنية رقم ١٣١٤٢/٦ (أحمدية ٦٧٠٦/٦).

تحصيل المقاصد في تحصيل العقائد.

حاشية على جمع الجوامع للسبكي.

حاشية على المدونة، مطول في أسفار عديدة.

مختصر في الفقه، ضاهى به مختصر ابن عرفة، وهو ميسر سهل واضح.

حاشية على مختصر ابن عرفة في علم الكلام.

بحث في صحة تعليق القاضي حكمة على وجود أمر في المستقبل.

تونس دار الكتب الوطنية رقم ٨٠٠٤/٢ (عبدية ١٠١٧٧/٢). ١٣١٤٢/٢ (أحمدية ٦٧٠٥/٢).

تونس دار الكتب الوطنية رقم ١٦٧٨٤.

مرشد الحكام.

ذكر صاحب إيضاح المكنون (٤٥٥/٦) كتاب سماه «مد الباع في إعراب الأذراع»، بينما يقول مراجع كتاب العمر (٨٠٢/٢) أنه وقف على هذا الكتاب مخطوطة منسوباً ليحيى الشاوي الجرائري (ت ١٠٩٦ هـ).



تونس، دار الكتب الوطنية ١٥٨٩.

وذكر الشيخ الجودي جذاذة أن تأليفه تزيد على أربعة وعشرين تأليفا.

ج- أحمد العيسى: (ب ٩٨٢ هـ) (٣١).

أنو العباس أحمد العيسى التونسي، أحد المضلاء، أخذ العلم عن الشيخ أبي عبد الله ماعوش<sup>(٣٢)</sup> عالم تونس، وغيره. وأخذ عنه أبو يحيى الرصاع<sup>(٣٣)</sup> وغيره. توفي سنة ٩٧٢ هـ مسجونا.

٤- التلاميذ الذين أفادوا من علمه،

لم تذكر المراجع التي ترجمت له أسماء تلاميذه، عدا كتاب «تكميل الصلحاء والأعيان» عند ترجمته لابنه عبد الله، فقد ذكر أنه تخرج على والده. وفيما يلي ترجمته<sup>(٣٤)</sup>:

أبو عبد الله محمد - فتح الميم الأولى - بن أبي الفضل قاسم عظم، شيخ من الأفاضل الخيرين، وفي بركاته يرغب الرثون، فقيه خير وعلى وجهه إشراف وله خمول. لا يعرف طريقا إلى الأسواق. قرأ على أبي عبد محمد دحمان<sup>(٣٥)</sup> وتخرج على والده الشيخ قاسم. استولى على قضاء القيروان ثم استعفى وأخذ وظيفة الفتيا. وكان إماما وخطيبا بجامع الزيتونة بالقيروان، وكانت له أخلاق حسنة، ملازم في جلوسه للشيخ أبي عبد الله أبي زيد<sup>(٣٦)</sup> رحمه حتى دفن بجوار ضريحه بالقبة.

ولابن عظم الحفيد ابن آخر بلغ شأوا كبيرا من العلم، وليس مستبعدا أن يكون قد أخذ عن والده، ولذلك اعتبرناه من تلاميذه، وفيما يلي ترجمته:

الإمام الخطيب أبو عبد الله محمد - بضم الميم الأولى - بن الشيخ قاسم عظم<sup>(٣٧)</sup> (ت ١٢٨٤ هـ)، أخو أبي عبد الله محمد - بفتح الميم الأولى المتقدم ذكره، كان رحمه الله تعالى فقيها خيرا صالحا وإماما خطيبا في جامع الزيتونة بالقيروان،

وكان يدرس فيه الفقه والوعظ. وكان الناس يعتقدون فيه الصلاح فيحضرون محاسله للترك به، وقد عاصره صاحب كتاب «تكميل الصلحاء والأعيان» وكان يعتقد فيه الصلاح ويروي قصة حصلت له معه فيقول: (ورأيت له كرامات وبها كنت أعقده، وهو أني زرت ضريح الإمام سيدي عبد الله بن أبي زيد بين المغرب والعشاء. ودخلت بلصق التابوت من الجوف، وجميع القبة ما بها أحد، فدخل هو وجاء وواجه الضريح من القبلة. والطاولة حائله بيني وبينه. فإذا هو يتكلم مع غيره. وغيره يجاوبه. ومكث هو وإياه يتراحمان برهة ثم إنه خرج من القبة لما استوفى من الحطاب معه. ولم أفهم ما يكلمان به فقممت وراءه وفتشت الفية كلها فلم يكن بها أحد، مع أنه لم يحرح أحد قبله، لأن باب القبة مواجهة لي، فتحققمت أنه يتحدث مع الشيخ في قرره أو مع القيور المحاورين (له)

مات رحمه الله تعالى عام (١٢٨٤ هـ)<sup>(٣٨)</sup>. ويجدر بنا أن نترجم لبقية أفراد هذه الأسرة، خاصة وأنها تضمنت جلة من العلماء الأفاضل الناصر عبد الجليل<sup>(٣٩)</sup> (ت في حدود ١١٤٠ هـ).

أبو عبد الله محمد بن مرزوق بن عبد الجليل. ابن أخ<sup>(٤٠)</sup> الشيخ أبي الفضل أبي القاسم (ابن عظم الحفيد). شهد الناصر عظم القيرواني. وهو من الفقهاء المبرزين نقلا ودراة. كان ممثي القيروان.

أخذ عن الشيخ محمد الصفار وغيره، وله مؤلفات رأها صاحب «تكميل الصلحاء والأعيان». - الحاج محمد بن محمد الناصر (المتقدم) جاء عنه في كتاب «تكميل الصلحاء والأعيان»

الخير الفقيه العدل المحروم أبي علي حسن رحمه الله، مات في أواخر القرن الثاني عشر (هـ) ١١٠٠.

وأضاف الأستاذ محمد العنابي في التعليق: (تولى الفتيا صغيرا والقضاء مرارا، وتوفي فيها وتسعين ومائة وألف، ابنه أبو عبد الله محمد تولى قضاء القيروان والفتيا بها من عام (١١٨٥) إلى عام ١١٩٩ هـ)، وتوفي فيها في سؤال، والله أعلم (هـ) ١١٨٥.

ولتسهيل معرفة أفراد هذه الأسرة، نقوم برسم الشجرة التالية.



سنة (١٠٠٩ هـ).

كان حيد القريعة ينشر علومه بالصدق والإخلاص، وينصح في أقواله، فانتفع به خلق كثير في تونس، ثم عاد إلى بلده القيروان، حيث فرح الناس بعودته وانتشرت علومه وعم نفعه، وبقي بها.

وتحكى عنه نوادر أيام فتياه، وكان لا يأخذ أجرا

(كان رحمه الله فقيها عارفا نزيها موثقا تدل عليه كتابه، رحم الله جميعهم) (هـ) ١١٠٠.

عبد الله بن عبد اللطيف: أبو محمد عبد الله بن عبد اللطيف بن الحاج محمد بن محمد الناصر، قال عنه صاحب «تكميل الصلحاء والأعيان»: (هذا الشيخ كان من أكابر العلماء لإعلام سامي المقام، له في الفنون من العلوم اليد الطولى، ويصدق القائل أن يقول فيه أنه من الطبقة الأولى، أسولى على الفتيا بالقيروان، وله فتاوى رأيناها في الرسوم محرره النقول، وهو والد

حياته ومهنته وتنقلاته

ولد بالقشروان، وبها نشأ في أسرة معروفة بانسابها للعلم وولابه الماصب الدينية من قضاء وهتون وإشهاد، ثم ارتحل إلى تونس وأخذ عن مسابقتها، وأقام بها سنين عديدة، وبها تولى خطة العدالة، ثم قدم للفتيا في أواخر شعبان سنة (٩٨٢ هـ)، وبقي يمارس هذه المهنة إلى جمادى الآخرة

على فتواه إلا بقدر ما يكفيه ليومه مع أنه فقير ذو عدل.

وكان شجاعاً في الصدد بكلمة الحق ولا يخاف في ذلك لومة لائم ولا سطوة حاكم، ولا أدل على ذلك من هذه القصة التي حدثت له مع الحاكم العثماني عثمان داي، وهي كما ذكرها صاحب الحلل السندسية: (ووقف صهره - أي صهر الداي عثمان الزهاني على الشيخ قاسم عظم و كان عدلاً فاضلاً ليكتب له رسماً في قضية هي على خلاف المشهور في المذهب، فامتنع الشيخ من الكتابة، هرع الزهاني القضية للداي، وكان للداي فرص فيها فأرسل خلف الشيخ عظم المذكور وقال له: مالك امتنعت من الامتثال؟ فوعظه وعظاً أخذ بمجامع قلبه إلى أن انقاد الداي إلى الطريق الصواب حتى قال له: ما رأيك أحداً أليق بطريق الصيانت منك. وما خرج من عنده إلا مفتياً، رحم الله الواعظ والمعتد).

ويظهر لنا من خلال هذه القصة أن ابن عظم جمع إلى جانب الشجاعة أنه كان واعظاً متمكناً حبيراً بالفقوس، إذ استطاع التأثير في الأمير ورده إلى الصواب، بل ويقدم له هذه الشهادة: (ما رأيك أحداً أليق بطريق الصيانت منك).

وهذه القصة تدلنا على شيئين مهمين توفرا في ابن عظم الحميد، لولاهما ما حصل منه هذا الموقف. رسوخه في العلم وقوة إيمانه.

## ٦- آراء العلماء فيه:

قال فيه حسين خوجة بن علي بن سليمان الحنفي صاحب كتاب «الذيل لكتاب بشائر أهل الإيمان»<sup>(١٢)</sup>: (الشيخ المولى الفاضل المحقق فريد عصره ونسج وحده).

وقال عنه محمد بن صالح عيسى الكنتاني

القيرواني صاحب «تكميل الصلحاء والأعيان»<sup>(١٣)</sup> (هذا فجل العرب في العلوم الفقهية المحقق الشيخ من كان على تحقيق الفروع يتاضل، وله الباع الذي بسلم في وقته بالإجماع مع معاصريه بلا دفاع ولا نزاع)، ثم قال بعد أسطر: (وكان رحمه الله تعالى كل فضاء الوقت عيال عليه وهو عمدتهم ومن بعد فكتبه هي عدتهم)، وقال أيضاً (وكان جيد الفريضة مبتاً لعلومه بالنصيحة).

ومن القصة التالية التي وقعت لصاحب «تكميل الصلحاء» يصح لنا ما بلغه أسرة العطاطمه. من علم وصلاح. يروي فيقول: (لا شك أن رسمي لهم أنتج لي ما أسر به. حثتني لما اتهمت ترجمتهم في المسودة التي أخرج منها هذه، وفي آخر حروف منها تحت ليلة الأربعاء العشرين من شوال عام تسعين ومائتين وألف، فرأيت في منامي تلك الليلة أحد حميدي<sup>(١٤)</sup> فقال لي بالبشر والترحاب ودعا لي بطير، وكأنه أعطاني شيئاً، فلما انتهت سررت بهذه الرؤيا، وقلت: ما هذا إلا قبول من المشايخ رسمي في مآثرهم فأرسلوا إلي من عاصرني مقاماً من أحفادهم يعرفه، وقال لي بما ذكر نيابة عليهم. على أنني لم أره مدة عمري مثاماً، رحمه الله تعالى ونفعنا ببركاتهم).

وقال عنه محمد بن محمد مخلوف صاحب «شجرة النور الزكية»<sup>(١٥)</sup>: (الفقيه المطلع المحقق للفتيا والنوازل العذوة العمدة الفاضل العالم العامل).

وقال عنه محمد محفوظ في «تراجم المؤلفين التونسيين»<sup>(١٦)</sup>: (الفقيه المحقق).

أما عمر رضا كحالة في «معجم المؤلفين»<sup>(١٧)</sup> فآكتفى بوصفه: (فقيه مالكي).

تونس، المكتبة العاشورية رقم (ف، أ) ٣١٢.

٣١٥، ٣١٤.

٢ الأذلة المحكمة المحازة في افتقار التبرعات إلى القبول مع الحيرة.

تونس، دار الكتب الوطنية رقم  
٨٠١٨٨/٤، ٨٠٠٤/٤، ٤٨٩٠، ٢٧٨٩/٥  
عبدلية (٩٦٩٢، ٦٧٤٥ عبدلية)، ١٢٦٣٠ (٥٩٧٣  
أحمدية)، ٣١٤٢/٥ (٦٧٠٨/٥ أحمدية).

٣- الإعلام بما أغفله الأعوام.

تكلم المؤلف فيه على الجزية وبعض أحكام أهل  
الذمة. ويذكر أحيانا باسم (حكم أهل الذمة في  
الإسلام)، الرباط، الخزانة العامة رقم ٢٢٤/١ د.

٤- برنامج الشوارد

الحزائر، المكتبة الوطنية رقم ١٢٧٧.

الحزائر، زاوية سيدي خليفة ولاية ميلة.

الحرائر، الزاوية الرحمانية، طولقة ولاية  
بسكرة.

تونس، دار الكتب الوطنية رقم ١٢٢٥ (اوراق  
منه)، ١٢٨٩، ٣١٨٩، ١، ٣٢٢٤ (ثلاثة أجزاء)،  
٣٣٤٨ ج ٢، ٤٨٢ (جزءان)، ٤٨٤٦ (جزءان)،  
٦٨٧٨ (١٩٥٨ عبدلية)، ٨١٠٠ ج ١ (١٠٥٣٠  
عبدلية)، ٨١٠١ ج ٢ (١٠٥٣١ عبدلية)، ٨٢٠٧ ج  
(١٠٥٣١ عبدلية)، ٨٦٠٨ ج ١ (١٠٥٦٧ عبدلية)،  
٨٦٠٩ ج ٢.

(١٠٥٦٩ عبدلية)، ١٢٢١٠ (٢٠٣٣ أحمدية)،  
١٤٨٧٩ (٢٠٣٤ أحمدية)، ١٣٥١٦ (٢٠٣٥  
أحمدية)، ١٢٢٤٤ (٢٠٣٦ أحمدية)، ١٢٣٥١ ج ١  
(٢٠٣٨ أحمدية)، ١٢٣٥١ ج ٢ (٢٠٣٨ أحمدية)،  
١٠٣٥١ ج ٢ (٥٩٧٢ أحمدية).

تونس مكتبة ح ح عبد الوهاب رقم ١٨١٩٨.

١٨٣٦١ ج ١.

ترك لنا ابن عطوم الحفيد تراثا يشمل عشرة  
مؤلفات، لا يزال أغلبها مخطوطا ولحسن الحظ  
فهي لا تزال محفوظة في مكبات العالم:

١- الأوبة: وتنسب في المصادر إلى مؤلفها:  
الأوبة العظومية، أو أوبة ابن عطوم، وهي عبارة  
عن مسائل فقهية أنبرت بواسطة سؤال وجه من  
طرف شخص لاجد علماء ذلك العصر، فأجاب  
ابن عطوم الحفيد على هذه الأسئلة، حيث إنه يثبت  
السؤال أولا ثم جواب العالم ثانيا. ويختم المسألة  
ببيان رأيه في الفضية قائلا: (وعظمت عليه بما  
بحسه)، وبعض الأحيان يكون السؤال موجها  
للمؤلف نفسه بصفته مفتيا، فقد سئل من طرف  
سائحات وقادة ومن جهات كثيرة داخل البلاد  
التونسية.

وهي أوبة محررة مع الطناب، ذكر صاحب  
«تكميل الصلحاء والأعيان» أنه في عشرين جزءا،  
وقال صاحب «شجرة النور الزكية» أنه في ثلاثين  
جزءا.

تونس، دار الكتب الوطنية رقم ١٤، ٤٤، ٤٩،  
٤٨٢، ٧١٨، ٤٨٤٦، ٤٨٥٤ (ج ١، ٢، ٣، ٤)، ٦٠٩٠،  
(١٩٥٩ عبدلية)، ٦١٦٩، (١٠٣٣١ عبدلية)،  
٣٦٣٥ (١٠٣٧٦ عبدلية)، ٨٠١٤، (٢٨٧)،  
١٠ عبدلية)، ٢/٩٢٩١ (١٠٠٨ عبدلية)،  
٩٤٦٠/٢ (١٠٣٧٢ عبدلية)، ٩٥٥٠ (٢٩٨)،  
عبدلية (١٢، ٩٣٥، ٣١٨٧ أحمدية)، ٨٠٠،  
١٤ (٣١٨٢ أحمدية)، ٨٠١، ١٤ (٣١٨٤ أحمدية)،  
٨٠٢، ١٤ (٣١٨٥ أحمدية).

تونس، مكتبة ح ح عبد الوهاب رقم ١٨، ٣٠٥،  
١٨، ٥٣٢، ١٨، ٤٣٦، ١٨، ٤٣٥، ٤٣٥، ٤١٨،  
١٨، ٥٣٦، ١٨، ٥٣٤، ١٨، ٥٣٣.

تونس المكتبة العاشورية رقم (ف.أ) ٢١٦ ج ١،  
(ف.أ) ٢٠١ ج ٢.  
لندن. مكتبة المتحف البريطاني رقم ٩٥٥٦.  
a.d.d

٥. برنامج مختصر خليل.

ويسمى أيضا (تراجم مختصر خليل)، وهو عبارة عن تبويب لمسائل مختصر خليل بن اسحاق في الفقه، نُشر بتحقيق الأستاذ محمد الشاذلي النير في العشرة العلمية للكلية الزيتونية ٩٧  
١٦٨ عن نسختين لم يذكر مطان وجودهما

تونس، دار الكتب الوطنية رقم ١٥٠٩٦/١  
(٢٢٣٣/١) أحمدية. ١٦٤١٠/١ (٢٢٣٠/١) أحمدية  
تونس. مكتبة ح ج عبد الوهاب رقم ١٨٠٩١.  
٦ برنامج وناثق الفشتالي.

تونس، دار الكتب الوطنية رقم ٦٥٢١/٣  
(٦٧٥١/٣) عبدلية  
تونس، المكتبة العاشورية رقم (ف.أ) ٣٨٨.  
تونس. مكتبة محمد الشاذلي النير.

٧ شرح على منظومة في الفرق بين النعت والبيان والمبدل.

القيروان، مكتبة ابن عظم.  
٨- عقيدة.

القيروان، مكتبة ابن عظم.

٩ مناهل الزورود وبحث القضاء بموجب الجعود، ويسمى أيضا: رفع الغيب بالأسفار في عدم قبول المخرج بعد الإنكار.

نونس، دار الكتب الوطنية رقم ٨٠٠٤/٢، ١٤٢/٢، ١٣ (٦٧٠٥/٢) أحمدية).

١٠- ثبوت المشهود عليه التي يعتمدها الشاهد في شهادته.

تونس. دار الكتب الوطنية رقم ٢٢٥٤، ٢٦١٤٥.  
٢٩٤٤/٢، ٤٢٥٣/٣، ٤٢٥٣/٣، ٤٧٢٨/٣، ٤٨٥٦/١.  
(٦٢٩٨/٦) عبدلية. ٨٦٧٣، (٤٥٦٨) عبدلية).  
٩٢٧٥ (٤٧٧٥) عبدلية)، ٨، ٩٢٥٠/٨، (١٠٢٣٣/٧)  
عبدلية). ٩٥٠٢، (١٠٠٥٥) عبدلية)، ١، ١٣١٤٢/١  
(٦٧٠٥/١) أحمدية). ١٣٢٢٧/٤، (٦٧١٣/٤)  
أحمدية). ١٥٠٨٩/١، (٢٢١٨/١) أحمدية).

تونس. المكتبة العاشورية رقم (ف.أ) ٦٦٠.

تونس. مكتبة الشاذلي النير

## ٨- مركزه العلمي:

احتل ابن عظم الحفيد مركزا علميا مرموفا. يأتي من كبار علماء عصره أمثال الشيخ محمد بن سلامة<sup>(١)</sup> وسالم النفاثي<sup>(٢)</sup> والقشاش<sup>(٣)</sup>، وقاسم الرصاع<sup>(٤)</sup>، وتظهر مكانة من خلال ما يلي.

١- نشو. ابن عظم الحميد في بيت علم. يؤكد لنا أنه تهل من علوم أهل بيته، وترحمه تبيين لنا أنه أجدر العلم في شبابه عن بعض افراد أسرته ممن اشتهر منهم بالعلم. وذلك قبل أن ينتقل الى تونس ليأخذ عن مشايخها.

٢ تربيته على الاستقامة. لقد تلقى أول تربيته في أسرة معروفة بالعلم والصلاح، وخاصة حده عبد الحليل بن عظم العالم الصالح الذي عرف بسندة حبه للرسول ﷺ، وصاحب كتاب (نبيه الأنام في بيان علو مقام نبينا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام). هذا الكتاب الذي ذاع صيته وعم نفعه وكان يدرسه الوعاظ في ذلك الزمان. فلا شك أن من نشأ على قواعد تربوية سليمة يؤتى أكله ياد ربه. ولذلك فلا غرابة إذا علمنا ان له نوادر كانت تحكى عنه في شبابه. ولا غرابة أيضا إذا كان يتمتع من أخذ الأجر على الفتوى رغم فقره وكثرة عياله.



٣- سعة علم الشيوخ الذين أخذ عليهم: فنظره سريعة على تراجم شيوخه السابقة ومؤلفاتهم التي خلموها تمطينا صورة واضحة عن ابن عظم الحفيد الذي دون شك أنه استفاد من هذه العلوم.

٤- مؤلفاته: إذا تأملنا قائمة مؤلفاته ندرله سعة علمه وفزارته واحاطته، إذ إنه ألف في الفقه والعقيدة والنحو. وليس من اليسير أن يجمع رجل بين هذه العلوم ويملك زمامها ويؤلف فيها.

٥- إجلال العلماء له: وذلك شاهد آخر على علو شأنه ورسوخ قدمه في الميدان العلمي. فمنهم من يصفه بالعلم والفنص. ومنهم من يصفه بالتحقيق وسعة الباع. ومنهم من يعتقد فيه الصلاح ويروي عنه الكرامات، إلخ.

#### ٩- عصره:

نتناول فيه الحياة السياسية في عصر المؤلف، و الحياة الثقافية والفكرية، والحياة الاجتماعية، والحياة الاقتصادية.

#### الحياة السياسية في عصر المؤلف<sup>١٥٧٢</sup>

عاصر المؤلف الفترة الأخيرة من عهد الحفصيين، وفيما يلي أهم ما اتسمت به هذه الفترة.

مرت البلاد التونسية في النصف الثاني من القرن العاشر لهجري بمرّة اضطراب شديد بسبب سوء تصرف الحكام الآخرين من بني حفص، الذين استنعدوا بالنصارى الإسبان ومكنوهم من رهاب العباد والبلاد.

عاشت البلاد التونسية فترة عصيبة في عصر المؤلف، وهي فترة سقوط الحفصيين وتدخل العثمانيين، ونمت مسرحية تعيين الحاكم الحفصي الأخير (محمد بن الحسن) سلطاناً فوق متن الأسطول الإسباني، وكان ذلك سنة (٩٨٠ هـ

١٥٧٢م)، ومكّن للنصارى حتى شاركوه في مصرقات البلاد. وصار العدو مع الحفصيين كالمتمكّن بمديته على لرقية، وأباح (محمد بن الحسن) البلاد للنصارى ثلاثة أيام، ونال المسلمون من النصارى في عهده ما بكل اللسان عن حصره.

وتدخل الأتراك الذين كانوا بالجزائر لإنقاذ تونس، ولكن حاميتهم القليلة والتي لم تجد إغاثة من الأهالي لم تستطع الصمود أمام الجيش الإسباني الكبير. وأصاب لسكان هلع شديد لأنهم كانوا ما يزالون يذكرون ما أصابهم في حادثة (الأربعاء) التي حصلت في عهد (الحسن الحفصي) سنة (٩٤١ هـ) حيث أسر من سكان مدينة تونس الثلث وقتل منهم الثلث وبقي الثلث، ونالهم من النهو والخوف والجوع ما لم يمهده وفّر أغلبهم من المدينة فدخلها الإسبان وهي شبه خالية

وفي تلك الأيام أهدى جامع الزيتونة ووسط النصارى به خيولهم ونهبت خرائن الكتب وتبددت في الشوارع، ونش النصارى قبر الولي الصالح (محرّر بن خلف)، وغير ذلك مما أصاب البلاد إبان الاحتلال الإسباني، وهو احتلال مصحوب بعزم الإبادة مدفوع بغضب ديني لو طال به الأمد لكانت نتائجه القضاء المبرم على الإسلام والمسلمين.

فرّ ما بقي من الحامية التركية إلى مدينة القيروان التي كانت محكومة بالقائد التركي (حيدر باشا)، وأمام الهول الشديد الذي ستولى على الناس فكر هذا الحاكم في الفرار قبل وصول الإسبان إليه لولا الإلحاح القوي من الشيخ الصالح (أحمد الرمان) ببقائه.

ولما استياسوا لاح نصر الله، إذ وصلت أخبار ذلك الخطب إلى السلطان العثماني (سليم الثاني) فتحركت في نفسه الحمية الإسلامية فجمع وزراء وأمرائه وقال لهم: من يقدم منكم على نصرة الإسلام وإدلال عبدة الأصنام، ويستنجد المسلمين من أيدي أولي الضلال ؟ فبادر إليه (الباشا سنان) فقال: أنا لها، أفرج كرسيها.

انطلق الأسطول العثماني في غرة ربيع الأول سنة (٩٨١ هـ - ١٥٧٣ م) بقيادة (سنان باشا)، وفور وصوله ابتدأت المجاهبة بحصار قلعة (حلق الوادي) التي ظل الإسبان طيلة ٤٣ سنة يشددون من استحکاماتها الدفاعية، وحفروا حول هذه القلعة خندقا عميقا بحوالي ستين ذراعا وعرضه يسيرون عليه سبعة من الخيالة من غير زحام وقعره موصول بالبحر، فحاصرها الأتراك مدة طويلة دون نتيجة، ثم عزموا على دمج الخندق مهما كان الثمن - حتى يتمكن من عبوره - وهم لهم ذلك واقتحموا القلعة، ونصرهم الله على عدوهم في السادس من جمادي الآخرة سنة (٩٨١ هـ - أكتوبر ١٥٧٣ م) بعد حصار دام ثلاثة وأربعين يوما.

وبعد الاستيلاء على قلعة حلق الوادي اتجه سنان باشا بقوته إلى حصن (الباستيون) ومكنه الله من رقاب النصارى وأحلافهم. وأخذ محمد بن الحسين الحفصي إلى أسطنبول، وظل مفتقلا هناك إلى وفاته، وبذلك سقطت الدولة الحمصية التي دامت (من ٦٠٣ هـ إلى ٩٨١ هـ)، ودخلت البلاد التونسية مرحلة جديدة من تاريخها وهي مرحلة التبعية للسلطنة العثمانية.

وقد تولى ابن عظم، الحمفيد في عهد الحاكم العثماني (عثمان داي)، وكان إلى ذلك الزمن قد توالى على الحكم من الأتراك: سنان باشا، ثم

الدي إبراهيم رودسلي، ثم الدي موسى، ثم عثمان داي.

أما الحرائر فكانت في أوائل القرن العاشر الهجري مرتبة للحروب الأهلية الممرقة وغرصا للأحباب المتوثبين، تعاني الأميين من الملوك المتناهسين والرؤساء الحائزين المنازعين والنصارى المغيرين، لولا أن لله تعالى من على هر الجزائر من يدافع عنهم ويرد الكفار على أعقابهم، فألهمهم الاستنجاد بالعثمانيين (٩٢٠ هـ - ١٥١٤ م) الذين دفعوا عن الحرائر لطعيان النصارى، واستمر الحكم العثماني بالجزائر إلى الاحتلال الفرنسي (١٨٣٢ م).

أما المغرب فلم تكن أحسن حالا في هذه لسترة من جارتها، إذ كانت الأزمة السياسية حادة وتتمثل في فترة الانتقال من الحكم المريني إلى حكم السعديين وما تضمنته من فتنة داخلية وتنازع من أجل السلطة وتزعم السعديون أمام تحقيق ثلاثة أهداف في وقت واحد تحقيق الاستقرار والاستيلاء على (تلمسان)، ورد هجمات النصارى البرتغال على المغرب الأقصى.

وأما ليبيا فقد نالها نصيبها من الضغط والهوان، فقد احتل هرسان مالطة (هرسان القديس يوحنا الأورشليمي) منطقة (برقة) كما احتل الإسبان (طرابلس) عام (٩٦٦ هـ)، وبقوا فيها حتى تمكن (طرفول) القائد البحري العثماني من دخولها عام (٩٥٨ هـ).

وأما الأندلس فقد سقطت (غرناطة) آخر معقل للمسلمين بالأندلس بيد النصارى عام (٨٩٧ هـ - ١٤٩١ م)، وقامت محاكم التفتيش ببيد المسلمين، فاستقبل الحاكم العثماني عثمان داي

بتوس المطرودين من الأندلس سنة (١٠١٢ هـ - ١٦٠٧ م)

هذا في العرب وأما في الشرق فنجد السلطة العثمانية في تصاعد ونجمها في تألق، فالسلطان محمد الفاتح تمكن من فتح القسطنطينية سنة (٨٥٧ هـ - ١٤٥٣ م)، ثم نشر السيادة العثمانية على الشام سنة (٩٢٢ هـ - ١٥١٦ م). ومصر عام (٩٢٢ هـ - ١٥١٧ م) ثم الحجاز.

**الحياة الثقافية<sup>(١١)</sup>:** لقد أبقى الحمصيون على المراكز العلمية التي كانت في عهود ازدهار الدولة راحلة بالطلاب والشيخ، ومل من بينها جامع الزيتونة بتوس نهاية مطاف رواد المعرفة. وبجانبه مدارس العلم التي يخرج منها أكابر العلماء. كالمدرسة (السماعية)، ولكن ضعف الحفصيين واستيلاء الإنسان على البلاد كان لهما الأثر البعيد في ضعف هذه المراكز. وقد بدل العثمانيون جهدا مشكورا في بعث ما اندثر من المعالم الثقافية. فقاموا ببناء المدارس المتعددة التي كانت تؤدي دورا هاما في الحياة الثقافية على اختلاف صورها. وعملوا على نشر الفقه الحنفي الذي كان مذهبا للحاكمين، وبنوا المساجد في مختلف المدن.

وكانت البلاد التونسية ملتقى لتأثيرات ثقافية متعددة فزاد على رحله العثمانيين الأثر الذي بذلوه على البلاد خلال الحماية، فقد كانت رحلة التأسيس كثيرة إلى المشرق لأداء فريضة الحج ولطلب العلم.

**العلاقة الثقافية بين أجزاء المغرب الإسلامي<sup>(١٢)</sup>:** لم ننتقل الصلات بين أجزاء المغرب الإسلامي طوال العصر الإسلامي، وحتى بعد تأسيس الدولتين الزيانية والحفصية، وظل السكان والمثقفون منهم خاصة يتنقلون بين دولة وأخرى دون قيود، ورغم نشابه أوجه الثقافة في

بلاد المغرب، فإن هناك نوعا من الامتياز في علوم المنطق والكلام والبلاغة، حيث ازدهر علم الكلام في تلمسان مع الإمام محمد بن يوسف السنوسي (ت ٨٩٥ هـ - ١٤٩٠ م) الذي مزج بين العقائد السنية والبراهين العقلية المنطقية في كتبه، وظلت عقائد السنوسي وما كتب عليها محطة عبادة الدارسين بالمغرب إلى العصر الحاضر، وكان في هذه الفترة خطباء بلغاء يشيرون أساليب البلاغة وتكون عليهم طلبية صاروا فيما بعد أئمة هذا الفن

**المواد الدراسية:** تعددت المواد الدراسية وتنوعت، ولو أنها ظلت في نطاق العلوم المتعارفة في العصور السابقة، ويمكن تصنيفها إلى خمسة أصناف:

**أولا:** علوم الشريعة وتتضمن التفسير، والقراءات، والحديث، وأصول الدين، وأصول الفقه، والفقه، والفرائض، والتوقيف (علم الوهب)، والنصوص، واللغة، والنحو، والبلاغة، والتاريخ.

**ثانيا:** علوم أدبية: وتشمل العروض، والشعر، والإنشاء، والخط.

**ثالثا:** علوم بحتة: رياضيات، وهندسة.

**رابعا:** علوم تجريبية: طب، وصيدلة.

**خامسا:** علوم عقلية: منطق، ومناظرة.

**الطرق التعليمية<sup>(١٣)</sup>:** لم تختلف طرق التعليم في هذا العصر اختلافا جوهريا عنها في العصور السابقة، ويمكن حصرها في أربع طرق: حل المتن، وحل المسائل، والمحاضرة، والمناظرة، لكن هذا العصر تأثر بظاهرة خطيرة هي الاختصار والنظم التي جذمت على عقول الدارسين في عصر الاحتطاط، حيث أوغل العلماء في الاختصار حتى كادوا يجعلونه رمزا يحتاج حلها إلى شروح

وحواش، وذهب الطلبة يتسابقون في حفظ هذه المختصرات، وجمدت عقولهم عندها حتى أغلق باب الاجتهاد.

**الإجازة<sup>(١٧٠)</sup>:** توسع المتأخرون من علماء المسلمين في الإجازة وساهل البعض فيها قصد التبرك ونشر السند، وهي نوعان: إجازات خاصة تتعلق بعلم أو جملة علوم معينة، وإجازات عامة تشمل جميع معارف المجيز.

**وظائف العلماء في هذا العصر<sup>(١٧١)</sup>:** أهم الوظائف التي تقلدها العلماء في هذا العصر هي: القضاء، والفتيا، والتهادة، والإمامة، والخطابة. والكراسي العلمية، ونسخ الكتب، إلى جانب ذلك كان هناك بعض العلماء ينزلون إلى الأسواق والحقول ليشغلوا بما يشغل به عوام الناس.

**التأليف في هذا العصر<sup>(١٧٢)</sup>:** كثرت التأليف في هذا العصر، وغدت قراءة الكتب واقتضاؤها أمراً شائعاً، وتقدم فن النسخ فأصبح له مئذنة خاصة وأساندة يلقنون قواعد الخط، وأصبحت دكاكين الناسحين تفتح في الأسواق العامة بالمدن والقرى.

وأقل التأليف في هذا العصر هي التي جاءت بالجدید ولم يسبق إليها، أما أكثرها فهي عبارة عن شروح ومختصرات، مع ظهور غرض جديد هو (نظم المنثور).

**فقهاء هذا العصر<sup>(١٧٣)</sup>:** شهد هذا العصر في المغرب الإسلامي بألقا في الفقه المالكي، وظهرت عائلات مشهورة من العلماء، فعلى سبيل الذكر ظهرت ببجاية عائلة النجلاتي والمشدالي، وفي مدينة تونس عائلة القلشاني وبني الرصاع، وفي القيروان عائلة بني عظم.

**الحياة الاجتماعية<sup>(١٧٤)</sup>:** لم يكن المجتمع بإفريقية والمغرب مجتمعاً منعزلاً عن غيره من

المجتمعات، إذ كانت له مع الشرق علاقات سببها العقيدة الإسلامية المشتركة، ومنتجها حركة الفتوحات والرحلات العلمية المتبادلة، وقوتها التجارة التي لم تكن حركتها تعرف الانقطاع. وكانت للمجتمع المغربي علاقات أخوية متينة مع الأندلسي. دعمتها القوافل التجارية والرحلة في طلب العلم وشره. وحافظت على استمراريتها وحدة العقيدة والجنس والمدرسة الفقهية. وكان الجميع مالكية وكان الغالب عليهم عقيدة أهل السنة.

حصلت هجرة أولى للأندلسيين إلى تونس في القرن السابع الهجري عند سقوط قرطبة وإشبيلية ثم هجرة ثانياً في القرن التاسع الهجري عند سقوط غرناطة. ثم ثالثة في القرن الحادي عشر الهجري بعد قرار الطرد الذي اتخذته الحكومة الإسبانية في عهد (شربلكان). ومع الحماية المهيمنة لتونس وفيد مع الحوش، جال العلم والثقافة

تم التفاعل بين العناصر الثلاثة المتساكنة بسرعة ويسر. فالعوامل التي تجمع بين الأندلسيين والتونسيين كثيرة أهمها: أن العديد من التونسيين هم في الأصل أندلسيون وردوا البلاد في القرون السابع والتاسع الهجريين، بالإضافة إلى ما في طبيعة هذين العنصرين في قابلية للتأثر السريع والعطف المتبادل، ثم وحدة المذهب المالكي ووشجحه الجنس واللغة.

أما ما يجمع بين الأتراك والأندلسيين والتونسيين فأول شيء هو وحدة العقيدة، وثانيهما هو شعور الأتراك بواجب حماية الأندلسيين المشردن والتونسيين المهديدين من طرف النصارى.

وهناك أيضاً من المغاربة والطرابلسيين

الخصبة التي وفّرت لهذا القطر ثروة حيوانية مهمة، وقد عرفت سهول تونس الغربية بالحضرة الدائمة منذ أقدم العصور، وفي الجنوب توجد الواحات ذات الإنتاج الغزير للتمور وغيرها من البقول والخضروات. أما شرقاً فقبابات الزيتون التي عرفت منذ القديم بكثيرة إنتاجها وجودته، حتى قيل إن سفن المسلمين والنصارى كانت تزدهم في مياه صفاقس لاشتراء الزيتون.

وقد ارتبطت بالإنتاج الزراعي صناعة متطورة ومتقنة هي صناعة الزرابي والثياب الصوفية والقطنية والحريية، ولا زالت إلى الآن، كما كانت ولا تزال مدن الشواطئ التونسية مصدراً مهماً في تجارة الأسماك، بالإضافة إلى هذا فقد كانت بالدولة المغربية حركة تجارية نشطة، وذلك لموقعها على طريق القوافل مهما كانت وجهتها، فكانت أسواقها مكتظة بالسلع بصورة دائمة.

ولم يكن هذا الرخاء الاقتصادي مطرداً، بل كانضطرب في بعض الأحيان بسبب هساد الحكام أو بسبب الكوارث الطبيعية، ففي عام (٨٦٢ هـ) أصاب الناس علاء كبير حتى أخرج الحاكم ما في المخازن من طعام.

أدخل الأندلسيون الوافدون على تونس حياة اقتصادية جديدة وصناعات وصروباً من الزراعة والإنتاج الفلاحي لم تعدها البلاد من قبل.

وغيرهم من هاجر إلى تونس واندمج مع أهلها، وقد امزج كل هؤلاء امتزاجاً كاملاً مما يجعلنا لا نستطيع أن نمود به إلى أصولهم، ولا بتأني لنا ذلك إلا بالنسبة للقليل النادر.

وقعت بعض الاوبئة ببلاد تونس ذهب صحتها الكثير. ففي عام (٨٧٢ هـ) اشتد الوباء إلى أن بلغ ألف رقبة في كل يوم، وفي سنة (٨٩٩ هـ) وقع فيها وباء عظيم مات فيه خلق كثير، منهم الأمير الحفصي أبو يحيى ذكرى.

وكانت تظهر أحياناً في هذا المجتمع بعض مظاهر الفساد فيقيمها الأمراء أو يثور ضدها العلماء. فمن ذلك أن الأمير أبا عمرو عثمان الحفصي خرج على رأس جيش سنة (٨٦٩ هـ) إلى بلاد (زيع) وهدم سور (توغرت) لأجل فساد أهلها.

**الحياة الاقتصادية:** كان الاقتصاد بدول المغرب عموماً يقوم على مصدرين هامين هما الزراعة وما تبعها من تصنيع للإنتاج الفلاحي، وكذلك التجارة وما يترتب عنها من ترويج للبضائع الصناعية.

أما فيما يخص المجال الفلاحي فقد ساعد على ازدهاره المناخ المعتدل ووفرة المياه والأراضي الشاسعة الصالحة للإنتاج الفلاحي والمراعي

## الحواشي

- ١ محمد محمود، تراجم المؤلفين التونسيين، ١٣/٢، ١٠١٣، حسن حسن عبد الوهاب، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين لتونس، ٩١٤/٢، محمد الشاذلي الميمر، مقدمة برنامج الشوار: تراجم خليل العلوم والطرق التربوية لنفسه (نقل عن محمد تراجم المؤلفين التونسيين، ١٣/٢ ص ١١٣).
- ٢ اسماعيل باشا البعداني، إصباح المكنون، ٢/٢٥٥.

- ٢ المرحم نفسه،
- ١- حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين، ١١٦/٢.
- ٥ محمد محمود، تراجم المؤلفين التونسيين، ١٣/٢، ١٠١٤، ١٠٦.
- ٦ المصدر نفسه، ٧٩٩/٢.
- ٧ ٢/٢٠٦، ٤٠٧، ٢٠٧.



٢٧- أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة، الدور عمى التونسي (٢١٦ هـ - ٨٠٣ هـ) شيخ الإسلام في المغرب، أحد عن الزيدى والشريف القلساني ومن أشهر تلاميذه البرزلي، وابن ناجي، والزعيبي، والوابوعي وابن مروحون وأهم تلاميذه المحتصر في الفقه، والحدود، لمصنفه قسم له ملحق بتونس في فيسري ١٩٧٦م، انظر: الزركلي، الاعلام، ١٤٣/٧، محمد محمود، معجم المؤلفين التونسيين، ٢٧١ ٢٦٣/٢، حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر ٦٦٧/٢-٦٦٨ مخطوف، شجرة النور الزكية: ١/٢٢٧، الوزير السراج، الحل السندسية: ١/٢٥١-٢٥١، ابن خلدون، التعريف بابن خلدون من ٤٤٤-٢٢٢، ابن مروحون، الديباج: ٢/٣٢١-٣٢٢، السخاوي، الضوء اللامع: ٩/٢٤٠-٢٤٠، أحمد بابا التنيكتي، نيل الانهاج: ص ٢٧٤، ٢٧٩، إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين: ١٧٧/٢

٢٨- أبو الفضل أبو القاسم بن أحمد ابن إسماعيل بن أحمد المقل البلوي القيرواني المعروف بالبرزلي (٧٤١/٥-٨٤١ هـ) يلقب بشيخ الإسلام، تولى الإمامة والخطابة والفتوى بجامع الزيتونة، ومن أهم مؤلفاته: -جامع مسائل الأحكام مما نزل من القضايا بالفتى والحكام انظر: حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين: ٧٨٤-٧٨٤/٣ محمد محمود، تراجم المؤلفين التونسيين، ١٠٥-١١٨ الوزير السراج، الحل السندسية، ١/٦٨٥، ١/٦٨٦، الزركلي، الاعلام، ١٧٢/٥، محمد الكناني، تكميل الصلحاء والأعيان: ص ١١٠٩، بدر الدين القرعي، توشيح الديباج: ٢٦٦

٢٩- أبو يوسف يعقوب بن أبي القاسم (الزعيبي) التونسي (ت: ٨٢٢ هـ) -قاضي الجماعة بتونس، أخذ عن ابن عرفة، وأخذ عنه ابن ناجي وغيره، انظر ترجمته في كتاب نيل الانهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التنيكتي من ٦٢٢، ٦٢٢، مخطوف، شجرة النور الزكية ٤٤٤/١

٣٠- أبو عبد الله محمد بن عمر بن محمد بن عبد الله القلساني (لو القلجاني) التونسي (٨١٧-٨٩٠ هـ)، قاضي الجماعة بها، ولي قضاء الجماعة مدة سبع عشر سنة، له فتاوى متولة بعضها في المسار والمأروية، انظر ترجمته في السخاوي، الضوء اللامع: ٨/٢٥٧، ٢٥٨، مخطوف، شجرة النور الزكية، ١/٢٥٩، أحمد بابا

٩- حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين: ٨١٥/٢.

١٠- عمر رضا كحالة معجم المؤلفين: ٨/١٢٤.

١١- محمود، شجرة النور الزكية: ١/٢٩٢

١٢- نقلا عن مرجع كتاب العمر: ٨١٦/٢.

١٣- محمد الكناني، تكميل الصلحاء والأعيان، ص ٢٥.

١٤- حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين: ٨١٥/٢.

١٥- محمد الشاذلي النيفر، تراجم خليل لعظوم والطرق التفريعية للفتة (مقلا عن تراجم المؤلفين التونسيين ٤١١/٢).

١٦- محمد محمود، تراجم المؤلفين التونسيين: ٤٠١/٣.

١٧- مخطوف، شجرة النور الزكية ٢٩٢/١

١٨- حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين: ٢٩٩/٢.

١٩- المرجع السابق: ٨١٥/٢

٢٠- سنأتي ترجمته.

٢١- ترجمته في محمد محمود، تراجم المؤلفين التونسيين ٤٠٤/٣، محمد الكناني، تكميل الصلحاء والأعيان: ص ٢٢، ٢٤، حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين: ٥٢٤/٢، إسماعيل باشا البغدادي، إصباح المكنون: ١/٣٢٤، الزركلي، الاعلام، ٢٧٥/٢، حاجي خليفة، كشف الظنون: ص ٤٨٦، عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ٨٢/٥، إسماعيل باشا البنددي، هدية العارفين، ٥٠٠/١، بروكلمان، الذيل: ٦٩١/٦.

٢٢- رجل متميز، استبيده الهوى، انظر لسان العرب، مادة (تيم) ٧٥/١٢٠.

٢٣- إسماعيل باشا البغدادي: ٥٠٠/١

٢٤- عمر رضا كحالة ٨٢/٥.

٢٥- محمد محمود، تراجم المؤلفين التونسيين: ٤٠٤/٣.

٢٦- ترجمة في: الزركلي، الاعلام: ٣٢٥/٥، مخطوف، شجرة النور الزكية: ١/٢٥٩، عيسى الكناني، تكميل الصلحاء والأعيان: ص ٢٢، تعليقات معق الكتاب محمد العصامي، ص ٢١٥، حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين: ٧٩٩/٢-٨٠٢، محمد







# إبراهيم السامرائي

## لغويا وناقداً

د. محمد سعيد صمدي

صفحة المغرب

من القضايا التي تشكل تحديات كبرى ومصيرية أمام الأمة القضية اللغوية، ذلك أن حيوية الحراك المجتمعي وتنامي الصراع الداخلي جعل من اللسان، الذي كان يمثل في أحقاب متوالية ميثاق الوحدة ومكون التواصل والتعبير والإبداع، مبعث شق لحمة هذه الوحدة في سباق حثيث نحو مزاحمة اللغة الجامعة، لغة الدين والوطن ومواكبة التقانة وأصالة الإبداع.

وحفظ تربيته الحكيم. ويصعب على المدارس عند أولئك الرجال الذين افرغوا، تطارهم وبحوبهم وتذقيمتهم للدرس اللغوي العربي تحقيقاً وباليما لكثيرهم واختلاف أزمانهم ومواطنهم.

وسأحاول في هذه العجالة أن أذكر بالذكر الحسن أحد رواد الفكر اللغوي العربي وتراثه والمضية اللغوية عموماً. وليس من الغريب أن يكون هذا العالم اللغوي الفذ من أرض العرق السفيف، أرض المدرستين الكوفة والبصرة اللغويتين؛ يعلو

وفي زحمة هذا التحاسر على لسان العربي من بعض دويبه. وأمام إفساح المجال وأسعاً في المناهج التعليمية ووسائل الإعلام، لعمومية اللغات الأجنبية واللهجات المحلية، وإحلالها المكانة التي أصبحت لا تنافس فقط اللغة الوطنية، بل تشعرها بالغرنة والغربة وضيق الحياة داخل رحابة الساحة العربية، في هذا الخضم المتموح صارع وناهج رجال عن حمى وشرف هذه اللغة. صراع حياة وبقاء، برعاه العناية الرابسة التي صانت هذه اللغة بصون



الأمر بالاساد الدكتور ابراهيم السامرائي رحمه الله

وتوافق هذه الكتابة في شهر صفر الحبر مع الذكرى السادسة لرحيله إلى الدار الأخرى، ونروم من خلال هذا التذكرو والإحياء إثارة الانتباه إلى ما خلعه الرجل من تحابير وتحقيقات جديرة بالتناول والاهتمام و لدراسة، وقد كان رحمه الله واعياً بما يلحق المبيضات من التأليف من الضياع أو لاحتكار إذا بقيت مخطوطة. فعمل حاهداً على طباعتها وشرها، بل إنه أدرك أيضاً ما يلحق البحوث لمنشورة في المجالات من تناثر وتسررق، فجمع شتاتها في مجاميع مطبوعة سهلت على الباحثين ضللك البحث والتنمير «هذه أشتات ضمنت بعضها إلى بعض لما جعلت بينها من وشائج أصيلة، وإنني لأؤثر ألا تبقى أشتات متباعدة هنا وهناك، ولا أرى ان الضارئ بعيد عني وهو يستطلع هذا الجمع اللميم .

### نبذة من ترجمته:

ولد الأستاذ اللغوي المعجمي ابراهيم السامرائي سنة ١٩٢٢هـ بالعقارة جنوب العراق. وتابع جميع أسلاك الدراسة إلى آخر شهادة تمنح وقتئذ ببلاده، وهي شهادة الماجستير. ثم انتقل بعد ذلك إلى باريس، حيث أنهى دراسته العليا بجامعة السوربون سنة ١٩٥٦هـ. وحصل بها على شهادة دكتوراه الدولة في موضوع «الجموع وأسماء الجموع في القرآن، العربية واللغات السامية». وهي دراسة تبنت فكرة المقارنة في اللغة والنصوص القديمة باللغات السامية. وهو منهج لم يكن معروفاً، ولكن العلامة السامرائي خاضه بثقة ودأب وصبر ..

بدأ مسيرته المهنية معلماً سنة ١٩٤٥. وبمدها أستاذاً بالتعليم الثانوي، ثم توقف عن التدريس ليُختار ضمن بعثة علمية لمتابعة الدراسة بالسوربون سنة ١٩٤٨. ليعود بعد ثماني سنوات إلى بلاده، حيث عُيّن مدرساً لفقه اللغة بكلية الآداب ببغداد، وعمل بعد ذلك أستاذاً بأهم الجامعات العربية: تونس ولبنان والكويت والأردن واليمن؛ وعين عضواً في مجامع اللغة العربية في الوطن العربي والهند وفرنسا. وحلف في مجال التأليف عدة كتب ومقالات وتعقيقات مدققة تهتم بتاريخ العربية ونحوها وصرفها، والدرس النقدي والتراثي، وبرز في مجال المقارنة بين لفته العربية وسائر اللغات السامية. كما اعتنى بأصول العاميات العربية، وحقق الكثير من أمهات مصادر اللغة والأدب، كان لإتقانه اللغتين الفرنسية والانجليزية دوراً بارزاً في تعميق نظر في الاشتغال اللغوي ومقارنة اللغات.

لقد دفعته غيرته على العربية إلى تتبع الكثير من المصادر والمطالعة بحققة بالتصحيح والتصويب الدقيقين، وعلى ورغم ما قد يظهر في تلك الكتابات من صرامة علمية نادرة، فإن الهاجس العلمي والغيرة على لفته والاحتفاء بالمصدر المحقق والتقاء على مجهود المحقق كان كل ذلك محركاً بريئاً وسلوكاً شافعاً في إتباعه هذا المنهج الصارم في تقويم الإصدارات اللغوية ومعالجة أصحابها. إنه في نهاية المطاف كان يتوخى الذود عن حمى هذه اللغة في زمن كانت التحديات والانتكاسات ومعاول الهدم تصوب من طرف بعض المستلبيين من أبنائها، خاصة في العقود الأخيرة من الألفية المنتهية بدءاً من الستينات وإلى الآن.

- (٢١) حطط البصرة وبعدها، تأليف: لويس ماسينيون ترجمة واصف إتيه (١٣٦ص)
- (٢٢) المروض لآمن الأثير، تحقيق (٣٦٧ص)
- (٢٣) أشنات في الأدب واللغة
- (٢٤) أوهام المعاصرة دراسة نقدية.
- (٢٥) إعلام الوري مما نسب إلى سامرا (١٧٧ص)
- (٢٦) البنية اللغوية في شعر العربي المعاصر.
- (٢٧) السيد محمود شكري الألويسي وبلوغ الأرب (١٥٢ص).
- (٢٨) النحو العربي في مواجهة لعصر (٢٥٠ص).
- (٢٩) النحو العربي ونقد وبناء.
- (٣٠) حديث الستين (سيرة ذاتية).
- (٣١) درس تاريخي في العربية المحكية.
- (٣٢) رحلة في المعجم التاريخي.
- (٣٣) معجم ودراسة في العربية المعاصرة.
- (٣٤) معجميات (٤٠٨ص).
- (٣٥) من معجم عبد الله بن المقفع (٢٤٨ص).
- (٣٦) معجم الدحيل (٢١٣ص)
- (٣٧) معجم ودراسة في العربية المعاصرة (١٩٧ص).
- (٣٨) المعجم الوجيز في مصطلحات الإعلام - بكسر الهمزة - (٢١٤ص).
- (٣٩) معجم الفرائد<sup>١</sup> (٢٠٠ص)
- (٤٠) معجم الجاحظ<sup>٢</sup>.
- (٤١) من الضائع من معجم الشعراء للمرزباني (١٦٨ص).
- (٤٢) مع نهج البلاغة: دراسة ومعجم (٣٨٤ص)
- (٤٣) الأصوات اللغوية.

- خلف، مرحوم مكتبة لغوية فريدة في بابها، تمكنت من استجماع أغلب عناوينها، وهي مرمية بدون أي اعتبار، إذ صعب علي ضبط تاريخ كتابتها:
- (١) الأصول التاريخية العامة اليفدادية في ألف ليلة وليلة.
- (٢) العامة التونسية.
- (٣) فقه اللغة المقارن (٣١٦ص).
- (٤) مع المصادر في اللغة والأدب (في جزأين).
- (٥) رحلة ابن عابد الفاسي (من المغرب إلى حضرموت)<sup>(٣)</sup>، وهو في ١٦٠ ص.
- (٦) في شرف العربية (١٦٦ص).
- (٧) في شباب العربية (٣٢٦ص).
- (٨) من سعة العربية (٢٤٧ص).
- (٩) الفعل زمانه وأبنيته (٢٥٢ص).
- (١٠) لغة الشعر بين جيلين.
- (١١) العربية بين أمسها وحاضرها.
- (١٢) العربية تاريخ وتطور (٣٩٦ص).
- (١٣) التوزيع اللغوي الجفر في العراق.
- (١٤) تنمية العربية في العصر الحديث.
- (١٥) نزهة الألباء للأنياري - حققه ونشره سنة ١٩٥٩.
- (١٦) شعر الأحوص - جمع وتحقيق -.
- (١٧) التطور اللغوي التاريخي (٢٤٠ص).
- (١٨) كتاب النخل لأبي حاتم السجستاني - تحقيق - (١٦١ص).
- (١٩) مقدمة في تاريخ العربية (٩٢ص).
- (٢٠) محاضرات في تاريخ اليمن والحزيرة العربية (١٦٥ص).

عنوان «الحياة والعلوم» (الاغتراب في حياة وشعر الشريف الرياضي) - ع يوسو بوليوز ٢٠٠٣، يقول في مطلع هذا السقيف: «لقد بدأت هذه السلسلة بالكلام على (السيف اليماني في فخر أبي الفرج الأصمهاني) مؤلفه الأستاذ وليد الأعظمي، وكنت قد قرأت هذا الكتاب ووقفت على ما كان قد حفظ الأستاذ الأعظمي إلى أن يدعو إلى قتل الأصمهاني لو كان حياً، وكأنه أراد أن أبا المروج مستحق للنقتل».

وقد عرف قلم إبراهيم السامرائي طريقة إلى أنحر المحلات المتخصصة في مختلف الأقطار العربية كالمجلات العراقية الرائدة في زمانها، مثل «المورد» و«سومر» و«مجلة المجمع العلمي العراقي» و«مجلة كلية الآداب» و«مجلة كلية التربية» و«المعلم الحديث» والدوائر اللبنانية، والبحث العلمي والمناهل ودعوة الحق المغربية، والفصل والمنهل للبحوث، وغيرها مما كانت تحمعه وتنشره مجاميع اللغة العربية التي انتمى إليها.

توفي رحمه الله يوم ٢٥ أبريل ٢٠٠١ الموافق فاتح صفر ١٤٢٢ هـ. وقد علمت عن طريق صحيفة عربية شهيرة أن أسرة الفقيد أهدت مكتبته الخاصة والمجموعة الكاملة لمؤلفاته إلى المكتبة المركزية في جامعة بغداد. وقد حرص لها مكان بارز. مع لوجه تحمل اسمه وبذنه عن سيرته العلمية.

### رؤاه المرجعية في الاشتغال بالدرس اللغوي،

إن التأمل في هذا المسرد التأليفي، الذي خلفه الأستاذ للبحاثة إبراهيم السامرائي، يدرك عنايته الكبرى باللغة العربية وهونها، وكيف لا يكون كذلك وهو الذي هياها القدر منذ نعومة أظفاره للدراسة والتبحر في ميونات اللغة العربية الممتدة عبر الأعصر، ذلك أنه بذوق مصادر تراث اللغة نظماً ونثراً منذ بداية صياغة شخصيته العلمية

٤٤ (المتشابه لاسي مصصور النعالي، تحقيق (٧٢ص).

٤٥ قُلْتُ القاموس لعبد القادر الحسني - تحقيق (٨٠ص)

٤٦ السات والشجر والحيوان والبيئة

٤٧ رسائل ونقد (٢٤٥ص).

٤٨ استات مؤلفات (٢٢٨ص).

٤٩ كشف النقاب عن الأسماء واللقاب، لأبي الفرج ابن الجوزي، تحقيق (٢٤١ص).

٥٠ كتاب الكتاب لاسي درستويه، تحقيق (١٦٧ص)

٥١ في محاسن أبي الطيب المتنبي (١٦٨ص).

٥٢ دراسات في المعاني السريانية والعربية (٢٠٧ص)

٥٣ مع المعري اللغوي (٢٣٦ص)

٥٤ في النهج العربية، مقدمة (١٩٤ص).

٥٥ الأعلام العربية بحث في أسبغاء المايين (٢٤٣ص)

٥٦ في المصطلح الإسلامي (٢٢٩ص).

٥٧ من وحي القرآن (١٨٣ص).

٥٨ التذكير والتأنيث.

٥٩ كتاب بفعل للصاعاني.

وكان من أحر ما وقفت عليه بعهد وهاته رحمه الله مقالة بسرتها مجلة الفيصل (مارس ٢٠٠٢) تحت عنوان (في الصحافة الإقليمية) رصد هيه كعادته له الصحافة العربية من خلال النمودج الاعلامي العربي. ومقالة أخرى نشرها مجلة «المنهل» - عدد أبريل ماي ٢٠٠٢ - بحث عنوان «الكلم الذي لرم النقي» وبعد سنة نشرت نفس الحقبة بعقبه على الأستاذ السيد الحاسم تحت

وتتبع بهذا التدقيق مسار التطور التاريخي للغة العربية وحمولاتها الدلالية، واستطاع أن يقف على التحول الذي طرأ على عربيتنا الذي يطلق عليها «العربية السائرة الدارحة أو العربية الحاصرة» و استقصى غريبها ونوادرها وشوورها وهو ينظر إلى العربية والاشتغال بها بهذا المنظار: «إن أعظم حدث في تاريخ العربية هو القرآن الكريم، وذلك لأن هذه اللغة الشريفة قد أمدت العربية بنمط خاص موحد صار هو العربية، سحت انحسرت عن هذه اللغة أنماط كثيرة فانصرفت إلى الغريب و لتناد والنادر، وهذا يعني أن العربية في حقبه ما قبل الإسلام، وفي العصر الإسلامي، وقد تتجاوزته إلى شيء غير قليل من عصر نبي أمية، كانت لغات عربية، ولا أريد أن استبدل بهذا الاسم ما يدعى في عصرنا (لهجات)، فقد كانت دلالة (اللغة) اصدق من لهجة فيما أضطلع به في هذا الدرس، ولا أريد (اللغات) ما أراد اللغويون الأقدمون من إعادة القلة والتدور، بل إنها لغات لاختلاف بعضها عن بعض دلالة وأبوية، فالكلمة تفيد شيئاً لدى قبيلة وتفيد غيره لدى قبيلة أخرى، والكلمة لها بناء في إفرادها وجمعها وتأسستها وتكررها لدى قبيلة، ولها ما يخلط عن ذلك لدى قبيلة أخرى».

وهكذا بنا إسرايحية كتابه على النظر التاريخي للمسلك اللغوي العربي، ودعا الناظر في سحوته إلى أن «يتفهم أن هذه اللغة في حدودها الواقعية في عصرنا غيرها بالأمس، وأنا أدعوه أيضاً إلى درسها درساً جديداً مستقرياً نصوصها في مختلف العصور ليستكمل نه البحث العلمي التاريخي، وبذلك يتهيأ لهذه العربية أسلوب في المهم والعلم على نحو ما هو جار في اللغات المتقدمة في عصرنا هذا»<sup>١٠</sup>. وكان يعتقد أن عبء أهل اللغة العربية وكتابتها على الخصوص يكمن في

عدم اعتمادهم على المعجم العربي القديم بخصوص توليد المعاني وتوظيف المصادر التوظيف اللغوي السليم، يقول «إننا نحن معاصر العرب، ولا سيما أهل العلم منهم، لا نرى هنا حاجة إلى الرجوع إلى المعجم القديم، وإنما أد أصعب بين يدي القارئ هذه المصول أدفعه إلى أن يتيسر أن المسيرة لها ه اللغة في مادتها وأدسها مسيرة متصلة يعتمد حاصرهما على ماصها فالقديم منها مرتبط بالحدود الوثق ارتباطاً».

وعزى رحمه الله لكثير من الأساليب العربية التي أقحمت في اللسان العربي المعاصر إلى تأثر الإنسان العربي بالمكر الأوروبي وإلى عمسة الترجمة، يقول فقد حذت بها اساليب كثيرة لم تكن إلا وليدة الترجمه كانت هذه الاساليب عربيه عن اللغريه فهي ننت ظروف أحوال اجتماعية لم توجد في هذا الشرق العربي، غير أن العربية وهي السهله الطيعة لم تتنكر لهذه الأساليب فقد قبلها الاستعمال، وأرأسها حتى يوهم القارئ وهو يقر صحتها اليومية أو أمحله الحديدية أن الذي يقره عربي أصيل لم يحط إليه الدحيل الجديد . وتجاوزت هذه الاساليب لغة الصحف السائرة إلى المقالة الأدبية المدييه ...

ولا يرى عصاصه في تدريس العلوم البيحة باللغة العربية، بل يعتر اقضاء توظيف العربية في الحقل العلمي بمختلف تخصصاته حماً ودونية واسلأناً أضرب باللغة العربية، المعنية، يقول، إننا نواجه في عصرنا هذا مشكلة تدريس العلوم الحديثة بالعربية، وما أطل أن المشكله على قدر كبير من الصعوبة لو أحسننا الوصول إليها، وأسنا بدعا بين الأمم إذا أردنا أن نسلك هذا الطريق، ذلك أن الأمم، المتقدمة منها وغير المتقدمة، سلكت هذا السبيل، فالفرنسي يدرس العلوم

بالفرنسية، والألماني بالألمانية، والروسي بالروسية، واليوغسلافي بعبته الخاصة، والياباني باليابانية، والتركى بالتركية، والإيراني بالفارسية، ألا ترى أن الحق يفرض علينا أن نعلم أن عربيتنا أكثر تقبلاً للعلم الحديث من كثير من اللغات ولا سيما الشرقية منها

و لمتدقق للخطاب لعربي، والعناصر في استكناه جمالية لسرد العربي، بيانا ونظما وبلاغة ومعمجا كابر هيم السامرائي لا يمكن أن يموت عنه فرصة اعمال النظر والتأمل في أي الله المحكمة التي نزلت بلسان عربي مبين. يقول في طائفة كتابه لذي حصصه لهذا الموضوع: «وبعد فإني مقبل على كلام الله - جلت عظمتة - لأقف على أنماط من لذكر الحكيم، أتحرى فيها أصالة هذا، الحدث العظيم... وأريد أن أتخذ من (الأصالة) مادة أدخل بها في المقام الترفيع للكلم السامي الذي حفل به كتاب الله فترأى عربياً فصيحاً، وأريد أيضاً الأصالة حماغ مواد هي: الصدق والإحكام والحسن وإصابة دقات المعاني... ذلك أتني معني بالكلمة وبسانها وأصواتها، وكيف جاءت في الذكر مكتمة في مادتها، مشتمة على صروب من الحسن، حافلة بما صُم إليها من الكلم فتأتى من ذلك نظام فيه أحكام ونسجام، وفاء بما يحسن به التركيب من صفات، وإدراكاً لما يعز من المعاني، غير أخذ نفسي بمبحث البلاغة ومصطلحها المعروف».

ولا يرى عضاضة في تدريس العلوم البهنة باللغة العربية، بل يعتبر إقصاء توظيف العربية في الحقل العلمي بمختلف تخصصاته جفاءً ودونية واستئناساً بضرر باللغة الوطنية الرسمية لبلدان العربية بقول إنا نواجه في عصرنا هذا مشكلة تدريس العلوم الحديثة بالعربية، وما أطل أن المشكله على قدر كبير من لصعوبة نواحسن

الوصول إليها. وأستأ بدعاً بين الأمم إذا اردنا أن نسلك هذا الطريق. ذلك أن الأمم، المتقدمة منها وغير المتقدمة، سلكت هذا السبيل، فالمرسبي يدرس العلوم بالفرنسية، والألماني بالألمانية، والروسي بالروسية، واليوغسلافي بلغته، الخاصة، والياباني باليابانية، والتركى بالتركية، والإيراني بالفارسية، ألا ترى أن الحق يفرض علينا أن نعلم أن عربيتنا أكثر تقبلاً للعلم الحديث من كثير من اللغات ولا سيما الشرقية منها.<sup>(١١)</sup>

إن من أمن إيماناً ببراء وتاريخية هذه اللغة وصلاحيها للتداول والتواصل والتربية والتعليم والبحث والإبداع، لا يسمعه إلا أن يبدل جهده في إبراز مكان من القوة فيها ولسانها البيانية والجمالية. ولقد وجد إبراهيم السامرائي في نفسه اقتداراً ذاتياً، وتأهيلاً علمياً، وانفعلاً وجدانياً جياشاً فاده إلى التجرد لخدمة هذه اللغة وما تخر به من درر وفرائد تافرت في المصادر المطبوعة والمخطوطة، زاه من إيمانه هذا ما تعالنه العربية من مزاحمة لغوية، وأحياء لنعرة اللهجات والعاميات، وظهور تيار الحديث الذي حول خطابه إلى قيم الاغتراب والتحرر اللفظي والدلالي والغموض التركيبي؛ يقول رحمه الله، وهو بصدد النظر في المعجم القرآني: «ورأيت أن يكون من هذا المجموع اللفي كتاباً<sup>(١٢)</sup>، أو كتيباً أقدمه لسلسلة كتاب لأمة أنتفي فيه الخبر لهذه الأمة، التي تنكرت للغة التنزيل في ضجة ما أتى به العصر من جديد، وسمي به (الحداثة) وما هو منها...»

وكانني أدركت أن أهل عصرنا هذا، قد قصروا في هذا الأمر، فلم يكن لهم فيما دأبوا عليه شيء من هذا، فقد شرع في شيء منه أحد أعضاء مجمع اللغة العربية في القاهرة، فلم يؤث عمله إلا ثمرة هبة لم ترض أهل العلم، وقد كثرت المحاولات في



درس القرآن، ولكنها في الأغلب الأعم قد تجنبت هذا السبيل المعجمي الذي تنوء به العصبية أولو القوة<sup>١٠٠</sup>.

إن الحداثة عنده مصطلح استبيح في حرمة حقله الدلالي المؤبد، يقول: «... ثم طلعوا علينا بمصطلح (الحداثة)، والحداثة هذه ينبغي أن تكون في حيز الجديد الذي ضاعت فيه الكلمة واعتدي على حرمة، وأهينت أيها إهانة، هي إذن الإغماض الذي زعموا، والوزن المضطرب الذي كتبوا<sup>١٠١</sup>».

### منهجه في التأليف والنقد:

الظاهر أن السامرائي لم يسمح بتأليف أو تحقيق لنص له علاقة باللغة والأدب - مشرفاً ومغرباً - إلا وعمل على أن يحصل عليه: وكان يستتبع قراءته بتدوين تعليقات دقيقة في بابها، يحرص على أن ينشرها فيما تسر إليه من قنوات النشر والإصدار، ولا أشك أم كل أمر وقفت إلى يديه هذه البحوث - أو بعضها - فأعاد منها كثيراً، ويظهر من مسرد تأليفه أنه عمل على تحقيق بعض النصوص اللغوية والأدبية المخطوطة.

وهذا المسلك التأليفي، ونقصه به تعليقاته على ما نُشر من تحقیقات، أفاذ كثيراً من جهة التعريف بتأليف هي في حكم المخطوط قد لا تصل إلى بلد من البلدان للأسباب والمعيقات المعروفة، فيكون هذا، لتعريف سبباً للباحث المعتمدين في البحث والمراسلة والسؤال قصد الوصول إلى مبتغاه.

إن السامرائي كان غيوراً إلى حد بعيد على المسلك اللغوي الصحيح والسليم، خاصة فيمن انتصب للاشتغال بالحقول اللغوي أو الأدبي، لذلك أبدى تشدداً صارماً إزاء بعض التعابير والتراكيب والألفاظ، التي صاغها وأوردتها بعضهم بشكل

يشين بهاء اللغة جماليته الأصلية، ويمكن أن نورد هنا هذا المثال من كلامه ردّاً على السيد الهاتمي الميلالي النوريز المغربي السابق<sup>١٠٢</sup> ليس هذا عينا لو أن مثل هذا الكلام وقع في كتاب آخر، يتخص بمصنف آخر ويكتب آخر، وليس هذا الكتاب الذي هو معجم قديم أو ما يتصل بمعجم قديم، له شأن في تاريخ هذه اللغة الشريفة<sup>١٠٣</sup>.

ويتبع النص المحقق وما يتحقق به من تعاليف هامشية في أدق تعابيرها ومعلوماتها وطريقة التعليق على النص الأصلي، ولا يترك أية إحصاء دخيلة أو كلمة لغوية حديثة أو تركيب فاسد إلا ووقف عليه منبها لسياقه الأصلي، وما كان يجب أن يلتزم بها المؤلف المنتظم داخل النسق اللساني العربي، لنلاحظ تعليقه على كلمة (مباشرة)، يقول: «إن كلمة (مباشرة) التي وردت مرات عدة في التعليق كلمة حديثة لا يحسن أن تكون في كلام عهس معجم قديم، وهي من Dictionnaire الفرنسية<sup>١٠٤</sup>»، ويعلق على المتداول الآن (من طرف فلان) فيقول: «عبارة ضعيفة ليست عربية، بل جاءت من الفرنسية De part de فلا يحسن أن يقال في كلام على معجم قديم، وقد ترد هذه العبارة في بلدان المغرب في عصرنا في لغة الصحافة والإدارات الحكومية وليس في عمل لغوي، ولكل مقام مقال<sup>١٠٥</sup>».

إن المتتبع لمثل هذه الملاحظات لا شك سيجد فيها متعة في القراءة وتقويماً في اللسان واختلافاً في الرأي، واجتهاداً غير مسبوق قد يصيب صاحبه وقد يخطئ، وهذا، دأب البحث العلمي وخاصة منه التراثي وبصفة أخص البحث اللغوي، ولناظر أيضاً في ما قام به من تحقیقات لبعض المصادر سيستطيع أن يتقرب من المنهج الذي سلكه السامرائي في بحونه، وخصوصية الكتابة التي

دكرنا بنفس الغدامي والأصالي.

ويمكن ان نجمل رؤيته النقدية في تتبعه للانار المحققة. والمقصدية مثل هاتيك النصفية. وأنني لامليل أشد الميل إلى القول بالتوسع معتمداً على سعة هذه اللغة السمحة التي أثبتت طوال عصور عدة أنها لغة العقل الراجح والرأي المبتك. إلا أنني أقف وقفات فيها كثير من الحساب والتدقيق ازاء من يتصدى للتصحيح، فيخطئ كلمة أو أسلوباً ويصوب أخرى؛ ولا بد لي أن أقول: أم (معجم الأحماء الشائعة) من الكتب النافعة. وإن جهد الاستاذ العدناني فيه كثير. وإنه نظر إلى الخطأ نظراً فيه من التدقيق والحكمة شيء كثير فلم يقطع بالخطأ إلا بعد أن ينظر في القول نظرة واسعة معتمداً على المطالان العلمية الأصلية. غير أنني وددت أن أقف عليه وقفات خاصة أسدي فيها لهذه اللغة الكريمة بعض ما المؤلف الفاضل من آياد لا تحصى.

إن هذا التتبع المدق كان هماً أرق السامرائي حتى اعتقد البعض أنه يتجامل ويتقصص من قيمة العمل. ولم يكن الأمر كذلك كما يصرح بنفسه، ففي كلامه الذي وجهه للأستاذين كوركيس عواد وعبد الحميد العلوي اللذين أحسا بشيء من ذلك

في تعليقه على الجزء الأول<sup>(١)</sup>، فأجابهما في تعليقه على الجزء الثاني: «إني لم أرد أن أخرج مادة الكتاب. ولا أسعى لليل من صاحبه، أو أنقص من قدره، فهو علم مشهور، وشهرته شيء يعلمه الخاص والعام، وما أنا أعود إلى الجزء الثاني، فاقف على مواد وقفات تقصر أو تطول، ولعل من الكلم المعاد أن أذكر بخير جهد المحققين الفاضلين وما بذلا فيه من صدق وجد وعلم أكيد. ولعل من الكلم المعاد أيضاً أن أذكر الفوائد السنوية التي حفل بهذا المعجم مما ينبئ عن علم صاحبه، وعلو كعبه، وعظيم دراسته»<sup>(٢)</sup>.

إنه من الوفاء للبحث العلمي أن نقول: إننا أمام كتابات رجل يمثل علامة بارزة في تاريخ الفكر اللغوي العربي، ومن جميل الحظ أن المرحوم جمع تراثه، ووفت أسرته الكريمة بوصع هذا الإرث العلمي بين يدي الباحثين في جامعة بغداد الصمود والتاريخ والقيم... ولا يخافنا شك في أن يلتفت طلبة التفقيد ودارسو اللغة إلى ما كتبه السامرائي في مجال الدراسات اللغوية... رحم الله الفقيد وأثابه عن خدمة لغة التزليل الحكيم ثواباً حسناً، وشكر الله لأسرته حسن صنيعها.

\*\*\*

### الحواشي

١- في شهاب العربية، ٥، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٠.

٢- مجلة الدخان، ٤٨ ص ٢٢٨.

٣- حقه بمعية عبد الله محمد الحشني.

٤- حسرة سنة ١٩٨١

٥- حسرة سنة ١٩٩١.

٦- قال عنه: «أقول (جولة أخرى) مشبواً إلى أنني صنعت (معجم المراند) وبشرته مكتبته لسان. وجمعت فيه طائفة من المواد وقفت عليها في المعجم، وأشرت إلى

مؤصمها التاريخي، وما الت إليه... العربية تاريخ وتطور ٩-١٥.

٧- أشار إليه عند قوله: «أبي عثمان الجاحظ مادة لنوعية ذات قيمة تاريخية كبيرة، وكنت أشرت إلى هذا في كتاب لي مازال مخطوطةً وسميته معجم الجاحظ»، ينظر كتابه مع المصادر في اللغة والأدب: ٢١٠-٢١٥. ومعجمه هذا مطبوع الآن.

٨- أشار إليه عند ذكره لكتاب السعساني (المذكر والمؤنث)، قال في الهامش: «كنت قد نشرت هذا الكتاب وهو رسالة

١٧ - المقصود هنا في شرف العربية.

١٨ - في شرف العربية ٢٥ ٢٥

١٩ - العربية تاريخ وتطور ٣٦٨

٢٠ - وقد قدم لكتاب -إصاءة الراموس وإصافة الياحوس على إضاءة ( القاموس ) لأبي عبد الله محمد بن الطيب القاسمي الشوكي الصميلي تح عبد السلام القاسمي والتهامي الراعي

٢١ - من مقالاته مع إضاءة الراموس / مجلة البحث العلمي المغربية / ص ١٤٠/٩٤ ١٩٩٢

٢٢ - المصدر نفسه ٩٩

٢٣ - المصدر نفسه

٢٤ - مع المصادر في اللغة والآداب: ١١٧

٢٥ - حققا كتاب المساعد للأب أستاذ ماري الكرملي

٢٦ - مع المصادر في اللغة والآداب: ١٣٥

صغيرة، في كتاب في سميت (التذكير والتأنيث)، وهو درس لغوي تاريخي ذكته (الرسالة) - كتاب النحل لأبي حاتم السجستاني. ١٠١هـ.

٩ - ذكره قاتلاً: «وكتاب يعقوب للصاغاني، نشره الأستاذ حسن حسني عبد الوهاب في تونس، وقد أعدت نسبه بعد حصولي على أصول مخطوطة، واضمت إليه ما ليس فيه من هذا مما ورد في المعجمات وغيرها، ونشرته في بغداد، بنظر في ذلك القاموس: ٦٩- هـ.

١٠ - في شعاب العربية: ١٦٤

١١ - التطور اللغوي التاريخي: ١١

١٢ - مع المصادر في اللغة والآداب: ٤ و ٢٠٧

١٣ - المصدر نفسه: ٢٢١

١٤ - في شعاب العربية ٢٩٢

١٥ - من وحي القرآن: ٥

١٦ - في شعاب العربية ٢٩٢

### المصادر والمراجع:

١ - في شعاب العربية، لإبراهيم السامرائي، ط١، دار الفكر دمشق، ١٩٩٥م.

٢ - العربية تاريخ وتطور، لإبراهيم السامرائي، ط١، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٩٢م.

٣ - مع المصادر في اللغة والآداب، لإبراهيم السامرائي دار المطبعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١م.

٤ - كتاب النحل، لأبي حاتم السجستاني، لإبراهيم السامرائي، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

٥ - التطور اللغوي التاريخي، لإبراهيم السامرائي، ط٢، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨١.

٦ - من وحي القرآن لإبراهيم السامرائي ط١ مؤسسة المطبوعات العربية، بيروت، ١٩٨١

٧ - في شرف العربية، لإبراهيم السامرائي، سلسلة كتاب الأمانة رقم ٤١، ١٩٩٥.

٨ - مقال (إصاءة الراموس وإصافة القاموس على إضاءة القاموس)، لأبي عبد الله محمد بن الطيب القاسمي الشوكي الصميلي، تحقيق عبد السلام القاسمي والتهامي الراعي، للدكتور إبراهيم السامرائي، منشور بمجلة البحث العلمي، المغربية عدد ٤١ سنة ١٩٩٣م

# أقسام الزمن والوقت

## في العراق القديم

حسّين حيدر عبد الواحد الربيعي

جامعة الموصل - لعراق

تعد حضارة وادي الرافدين من أعرق الحضارات الإنسانية المعروفة في العالم حيث تمتد بجذورها إلى عشرات آلاف السنين، ففي أرض العراق وجدت آثار إنسان العصر الحجري القديم - الأوسط والتي تعود بتاريخها إلى ستين ألف سنة ق.م. أويزيد، وعلى أرضه اخترعت العجلة واستخدم سكانه الأختام، وفي مدته العامرة ابتكرت الكتابة التي نقلت البشرية جمعاء من عصور ما قبل التاريخ إلى العصور التاريخية.

شعوب العالم، فكانت إبداعاتهم في مجال الأدب والتاريخ والحفريات أصيلة وفي مجال الطب والكيمياء والفلك والرياضيات متميزة ومتقدمة وكان تأثير العلوم العراقية القديمة في علوم البلدان المجاورة كبيراً وإن اقتباس البلدان المجاورة لكثير من مظاهر الحضارة العراقية القديمة خير دليل على ذلك.

ونظراً لاصطلاح العراقيين القدماء بعلم الملك جاء اهتمامهم بالزمن والوقت وذلك لأنهم أدركوا منذ وقت مبكر أهمية معرفتهم للزمن وصبطهم

وبهذا نجد ان العراقيين القدماء من أرقى شعوب العالم سواء اكادوا من السومريين ام الاكديين نظراً لما تمرو به من تقدم محفوظ في العلوم والمعارف وما حققوه من إبداعات في مختلف جوانب الحياة سواء كانت سياسية أم عسكرية أم فنية ام علمية.

وإذا تخلفنا إلى أحد حواسب الحياة لدى العراقيين القدماء وهو الحاسب العلمي سواء كانت علوماً شتى أم علوماً بحتة فإننا نجد خصوصاً محفوظاً لعراقيين القدماء في هذا المجال بين

للوقت وانتقالهم من عصر جمع القوت إلى عصر انتاجه الذي تطلب منهم معرفة أوقات الفيضانات وسقوط المطر من أجل الفدام بعملية الحراثة والبذار ثم الحصاد.

ومع تقدم الزمن وتطور حياتهم وتزايد الأحداث ولا سيما السياسية والعسكرية ولتحارية كان لا بد من إيجاد طريقة مناسبة لحساب الوقت وتقسيم الزمن و تباع نظام ثابت ينظم أمور حياتهم، فكانت مراقبتهم للشمس والقمر، فانبعوا دورة القمر من ظهوره هلالاً ثم انصافه فاكتماله فقسّموا الزمن إلى سنين والسنة إلى أشهر والشهر إلى أيام واليوم إلى ساعات وهكذا.

ونظراً لوجود نقص في عدد الأيام بين السنة الشمسية والسنة القمرية فقد ابتدعوا مبدأ كبس السنين لسد النقص الحاصل بالسنة القمرية ومساواتها مع السنة الشمسية. ومن خلال تتبع مراحل تقسيم الزمن والوقت في العراق القديم نلاحظ مدى عمق التواصل الحضاري بين الماضي والحاضر بتقسيم السومريين السنة إلى اثني عشر شهراً واستمرار هذا التقسيم على مر العصور وباختلاف السلالات الحاكمة وحسناتها وكذلك هو الحال مع الشهر والأسبوع واليوم والساعة.

ولهذا خصص موضوع هذا البحث للحديث عن تقسيم الزمن والوقت في العراق القديم، والبحث يتألف من ستة فصول، فالفصل الأول يدور حول السنة وعدد أشهرها وتسميتها، أما الفصل الثاني فيدور حول الفصول وعددها وتسميتها، والفصل الثالث عن الفهر وتسميته وعدد أيامه، في حين يدور الفصل الرابع عن الأسبوع ومبدأ تقسيمه، أما الفصل الخامس عن اليوم وتسميته وعدد ساعاته ونمطه بدايته ونهايته، أما الفصل السادس

والأخير فيدور حول تقسيم الوقت إلى ساعات وعددها وطرق حسابها وحمايتها وموخره

## الفصل الأول

### السنة

اتبع العر فيون القدماء من سومريين ومن بعدهم الأكديين (الباسيون والآشوريون)، نظاماً متشابهاً إن لم نقل متطابقاً في التوقيت، حيث قسّموا السنة إلى اثني عشر شهر يقع الواحد منها في ثلاثين يوماً أي إن مجموع أيام السنة ثلاثمائة وستون يوماً، والفارق الواضح الذي نخذه في التقويم إذا ما قارناه بتقويمنا الحالي هو أن السنة في العراق القديم تبتدئ في الصباح من نيسان (Nisan) الذي يقع في النصف الثاني من الشهر لا يحتل أن يكون في اليوم الحادي والعشرين من الشهر) وفق تقويمنا المعتمد في الوقت الحاضر. ونسهي بنهاية شهر دار، ونلاحظ تأثير ذلك في التقسيم المعتمد في وقتنا الحالي في الأبراج التي تطالعنا في الصحف والمجلات (حيث نبتدئ ٢١ ونسهي عنده) ومن خلال سنبعنا للتقسيمات الرقمية للسنة نلاحظ أنها تجمع وفق النظام الستيني الذي شاع، مستخدمه في العراق القديم بشكل واضح.

ومن دراسة تاريخ العراق القديم وبعض البلدان المجاورة له نرى أن العر فيين القدماء هم أول من استطاع تقسيم السنة إلى فصول وكانوا على علم بالاعتدال الربيعي ووقت حصوله في نيسان وفي ذلك قالوا (( في اليوم السادس من شهر نيسان يساوي النهار والليل ست ساعات نهاراً وست ساعات ليلاً ))

وأطلق السومريون على السنة تسمية (MU.AN.NA)، أما الأكديون فقد أطلقوا عليها



سمية (sum) وكانت السنة عند العراقيين القديمة تسمى بأهم حادثة تقع فيها كجاءه نسل الملك للحكم وتسمى تلك السنة بالسنة التي تسلم فيها الملك فلان الحكم والسنة التالية تزوج وفق أهم أحداثها وكذلك الحال مع بقية سني حكم الملك الأخرى

وهذا هو تسمية السنة بأهم حدث وقع فيها فربما سجلت تلك الأحداث المختلفة وحلال العصر الآشوري الحديث (٩١١-٦١٢) ق م . ومن عهد الملك الآشوري الثاني (٨٥١-٧٩١) ق م ، سميت السنة باسم للشخصية التي كانت ترعى احتمال عيد رأس السنة وهو ما يعرفه (نيمو sum) ( )

ولما كانت السنة لدى قدماء العراقيين تبدأ بالمناخ من شهر نيسان ولما كان سكان العراق لتقديم يحترمون القوى الخيالية التي ترمز للحبس والنمو كان عليهم إقامة الاحتفالات الدينية لتقديس هذه القوى فاحصل القوم بالزواج المتعدد الذي كان يرمز للحبس وكان احتفالهم هذا مرتبطاً بالسوم الأول من السنة لذلك كانت مراسم الزواج الإلهي تمام في اليوم الأول من السنة

وللوصول إلى سد النقص الحاصل بين السنة التسمية التي يبلغ عدد أيامها (٣٦٥) يوماً والسنة القمرية التي يبلغ عدد أيامها (٣٥٤) يوماً وضع البابليون أشهر إضافية كانت بعد الشهر السادس أجبانا أو الشهر الثاني عشر، وقد اختاروا ذلك لكي يتناسب مع موسم الحصاد فهو في العراق من شهر أيار وحتى شهر حزيران أو موسوم حتى التمر وموسمه من منتصف أيلول وحتى تشرين الثاني وهذه الإضافه تعرف بميد الكس، وبعد

استشارة المحمض في بابل كان يصدر مرسوم ملكي يعين مسبقاً العترة التي يتم فيها احساب الشهر المضاف، وكان بيعت بإشعار إلى الحكام جميعاً لكي يعبروا سائر رعايا المملكة .

## الفصل الثاني

### الفضل

كان العراقيون القدماء عاكفين على مراقبة المناخ وتبدله خلال السنة الواحدة، وما لهذا التبدل من تأثير على النباتات والحيوانات حيث كان النبات ينمو ويحصر في فصل محدد ثم يأخذ بالانحساف وشفاط أوراقه خلال فصل آخر، كما ان الحيوانات تقوم بجمع غذائها خلال موسم معين من السنة لكي تنقذ عليه في موسم آخر، كما لاحظوا التبدل الحاصل في أشعة الشمس والبرق الحاصل في إرداب وبمضان حرارها من فتره إلى أخرى .

وكان الاحتفال الحصب الذي كان يتمنع به العراقيون القدماء وتقدمهم في مجال العلوم المختلفة دور كبير في تحديدهم أنه للأرض حركة حول الشمس مرة واحدة في السنة والتي ينتج عنها تكون الفصول الأربعة هي الربيع والصيف ثم الخريف والشتاء .

الربيع عرف الربيع في اللغة السومرية بالمصطلح SAR (SAR)، وفي الأكديّة UBAR. وفي المصطلح dīdū (m) وتكون أيامه بين الباردة قليلاً والدافئة ومناخه ذو طبيعة معتدلة ويكون بهاره أطول من بهار الشتاء قليلاً وليله فصر، وقد لاحظ العراقيون القدماء تجدد جميع مظاهر الحياة في هذا الفصل من تفتح براعم ونمو الأعشاب وتكاثر الحيوانات .

ولما كان اعتماد العراقيين لقدماء، على الزراعة

بشكل أساسي فقد كان لكل محصول زراعي موسمه الخاص بحيث كان موسم الربيع هو موسم حصاد الشعير، كما كانت الأمطار تسقط بشكل زحاحات عديدة ولتترات قصيرة .

**الصف:** عرف فصل الصيف لدى السومريين بالمصطلح KAR ونقابه بالأكدية karu (m) كما أشير إليه أيضاً بالمصطلح qe-su والذي يقابله بالعربية (قضى)، والقضى يعني شديد الحرارة<sup>(١٨)</sup>، ويكون فصل الصيف حاراً جافاً دا نهار طويلاً وليلاً قصيرة حيث تصل درجات الحرارة إلى ذروتها في شهري تموز وأب، حيث يتوقف هطول الأمطار ويحل الحفاف وتقدم الرزعة ويذكر أحد النصوص التالية

ma-ti šu NUMU.NA is-sa bat  
lu ra na  
TA DAN | ...q-q-r-ul-lu l-bat balu  
Ki-t sa-ti  
u tu-kat ša gu-m-e-ti -ha-am ma lu  
ki mal lu sa-anu A''-Sah-hu u  
bu-ul-tu-qe ma-q-u

ومن شهر تموز بدأت الحملة [ ] الفأس احترقت كالنار والطرفات احترقت كاللهب لم يكن هناك ماء في الآبار وتجهيز الشرب انقطع<sup>(١٩)</sup> .

**الخريف:** يبدأ في هذا الفصل تساقط الأوراق ودبول النباتات ويكون بهاراً قصيراً ولله أطول، ويكون يومه سارداً نهاراً وحافاً ليلاً، وفي هذا الفصل يبدأ العراقيون القدماء بحرق الأرض ويزرع السور والبدة بحني محصول التمور<sup>(٢٠)</sup>.

**الشتاء:** أطلق السومريون على فصل الشتاء مصطلح EN TE.(EN) NA ويقابله باللغة الأكديّة تسمية (كس-Kuṣu)<sup>(٢١)</sup>، وفصل الشتاء يكون ذو ليل طويل ونهار قصير، ذو أمطار غزيرة وبرد قارس وكان من أسباب غزارة الأمطار في هذا

الفصل أن يعيق بهرا دخله والفرات بصورة متقطعة، وكان العراقيون القدماء يستعدون في هذا الفصل بالاستعداد للرعاة وتعليل القنوات كما كان ملوكهم يؤجلون قدر الأماكن سبيل الحملات العسكرية

## الفصل الثالث

### الشهر

قسم العراقيون القدماء السنة إلى اثني عشر شهراً سواء كانت سنة شمسية أم سنة قمرية<sup>(٢٢)</sup> والشهر حسب التقويم القمري وهو لتسمية الرسم في العراق القديم يبدأ في الليلة التي تتم فيها رؤية الهلال لتحديد بعد غروب الشمس، وهو نفس الأسلوب المستخدم في التقويم الهجري

وكان الشهر حسب التقويم الشمسي يتراوح عدد أيامه ما بين (٢٨ - ٣١) يوماً أما الشهر حسب التقويم القمري فمدته كانت هناك ستة أشهر ذات (٢٩) يوماً وستة أشهر ذات (٣٠) يوماً، وهي تأتي بالتناوب، بمعنى أن الشهر ذو الـ (٢٩) يوماً يعقبه شهر ذو (٣٠) يوماً، وهكذا حتى يقضي العام وهي تتعاقب بتتابع ثابت<sup>(٢٣)</sup> كما كان هناك الشهر الكبيس الذي أضافه العراقيون القدماء كل ثلاث سنوات للتوفيق بين السنة الشمسية والسنة القمرية .

وكانت بداية الشهر سواء أكان شهراً عادياً أم كبيساً تتوقف على رؤية الهلال، وبعد أن يعين المشاهدة من قبل عدة أشخاص ومن أماكن مختلفة تثبت بداية الشهر بقرار من الملك، وكما تنص على ذلك الرسالة الآتية الموجهة إلى أحد الملوك

(( إلى سيدي الملك - من عبد ادو شومو

وَصِرَ، عندما رُميت الهلال في اليوم الثلاثين من الشهر وحده عالياً جداً بالنسبة لليوم الثلاثين من الشهر وإن وضعه يتناسب مع وضع الهلال لليوم الثاني من الشهر فإدراك هذه المعنويات مناسبة لسيدي الملك فحير على خير، وإلا علينا أن ننتظر القادم من مدينة آشور وبعد ذلك يحدد اليوم الأول من لشهر)).

ومن أسطر الرسالة يستشف بأن تحديد اليوم الأول من أشهر يمكن تحديده حتى بعد أيام من بدايته الحقيقية خصوصاً إذا تعذرت رؤية الهلال بسبب العيوم أو الفسار.

وكان مطلع لشهر متصفاً بأعياد طقسية إذا احتفل بعيد ((النور الجديد)) لدى ظهور الهلال القمري وذلك لأن الإله القمر<sup>١١</sup>، لم يكن ممثلاً بالقرص القمري بل بالهلال<sup>١٢</sup>.

وكان لكل مدينة سومرية أسماء مختلفة لأشهر. وكان السومريون يسمون برجاً بعض الكوكب وعلى الأخص بعض علامات البروج مع الأشهر خاصة تلك الكواكب التي تظهر قريبة من الشمس في أوقات الأعياد والاحتفالات الدينية التي صارت مرتبطة بهذه الأشهر<sup>١٣</sup>، ونعرف أنه في زمن اوركا جينا (اورانميكينا)<sup>١٤</sup>، كان هناك شهر يدعى لشهر السابع (شهر نجمة)<sup>١٥</sup>.

وأطلق السومريون على الشهر تسمية (ITU) بمعنى شهر<sup>١٦</sup>، وبعض أسماء الأشهر السومرية تشير إلى فعالية زراعية تحدث عادة في ذلك الشهر، حيث نجد أن الشهر الثاني عشر هو شهر (تكنيكو<sup>١٧</sup> SE: (KIN-KU)) وهو شهر آذار قد سمي شهر (حصاد الشعير) وإذا لم يكن الشعير واضحاً في بدء الشهر الثاني عشر يضيفون شهراً كيبساً اسمه بالسومرية (ITU DIR GU) حتى يقع حصاد الشعير دائماً في هذا الشهر<sup>١٨</sup>.

وأطلق على شهر (ننكار - NE: (NE GAR)) في مدينة لكش<sup>١٩</sup>، اسم عيد (أكل الدخن على شرف الإله نكرسو - DINGIR NIN GIR SU)، وهو اسم آخر للإله (تموز - DUZU) سومي في مدينة (أور - UR)<sup>٢٠</sup>، عيد (نينازو) وهو اسم للإله تموز عندما يكون في العالم السفلي، وسمي بعيد المشاعل في مدينة (نفر - EN LIL)، وشملت طقوس هذا الشهر على أكل الخبز في الحفلات، الحفائرية لتموز الحي الباقي في عالم الأموات حاملاً المشاعل ليلاً لأرواح الأموات<sup>٢١</sup>.

وسميت الأشهر السومرية بصورة عامة بالأسماء الآتية:

١. BÂR.ZÁG GAR - بارزكار: ويقابل شهر نيسان ومعناه الشهر الأول في السنة وهو من أشهرهم المقدسة حيث كرسوه للإلهين ابو وانليل إلهي السماء والهواء، كما أطلقوا عليه تسمية شهر الخبز أو المزار.

٢. GU4 SIGA - كوسيسا: ويقابل الشهر أيار ومعناه شهر الثور المقدس لأن هذا الشهر يقع في برج الثور أيضاً.

٣. SIG4 GA - سيككا: ويقابل الشهر حزيران ومعناه صناعة اللبن.

٤. ŠU NUMUN NA: ويقابل الشهر تموز وهو الشهر المقدس شهر التصفح والاستغفار.

٥. NE.NE.GAR - ننكار: ويقابل الشهر آب وقد خصص للإله ننكشريدا.

٦. KIN:INNAN.NA - كينينانا: ويقابل الشهر أيلول أي شهر نزول عشتار للعالم السفلي حيث كرس هذا الشهر لها.

٧. DU6 KU - دوكو: ويقابل الشهر تشرين الأول ويعني سهر الصفاء والممان.

٨. APIN DU 8 A - اسندوثا. ويقابل الشهر تشرين الثاني

٩. GAN GAN NA - كان كان نا: ويقابل الشهر كانون الأول.

١٠. AB.BA.É - ابهاي. ويقابل الشهر كانون الثاني.

١١. ZÍ.ZA.AN - زيزان: ويقابل الشهر شباط ويعني العصا أو الصولجان.

١٢. ŠE KIN KUŠ - شيكنكو. ويقابل لشهر آذار أي شهر حصاد الشعير<sup>١٠</sup>.

أما الأكديين (بابلليون وآشوريون) فقد اتبعوا التقويم السومري تماماً، إلا أن أسماء الأشهر لدى الأكديين اختلفت حيث أطلقوا على الشهر بالأكدية تسمية (warhum)<sup>١١</sup>، وكان أول شهورهم (نيسان) وأخرها (آذار) تماماً كالسومريين<sup>١٢</sup>. وكان في بابل<sup>١٣</sup> ما يعرف بالتقويم التخطيطي الذي استخدم للأغراض الرسمية ولإيفاء الديون وحسابات الفوائد وغيرها، والذي يفترض أن السنة مكونة من (٣٦٠) يوماً موزعة على (١٢) شهراً، ومن أجل تلافي الفرق بينها وبين السنة الشمسية، أي الخمسة أيام المتبقية كانت الأشهر تعدل فصلياً، أي كل ثلاثة أشهر من ربط الفاتح من نيسان بالاعتدال الربيعي، حيث كان الفاتح من نيسان دوماً في التقويم النظري هو يوم الاعتدال وبداية السنة الجديدة<sup>١٤</sup>.

وكانت أسماء الأشهر ترتبط بدلالات عديدة منها زراعية وفلكية، فضلاً عن ارتباط بعض الأسماء بأساطير ومعتقدات دينية ولا زال قسم كبير منها يستخدم إلى الوقت الحاضر<sup>١٥</sup>.

وأسماء الأشهر في اللغة الأكدية كالاتي.

١. minānu - نيسان. يقابل الشهر نيسان ومعناه البدء أو الشروع. حيث يقع الاحتفال برأس السنة البابلية بالفاتح من هذا الشهر. وبعد عصر حمورابي أطلق عليه البابليون تسمية nuh rabutu أي ((الشهر العظيم)) اقتبسها اليهود وأطلقوا عليه اسم ((نبي)) ومعناه ((الرهر)) ويقال له بالعربية ((آب)) وتعني السنابل والربيع عرف باليهلوية ((ني-أسان)) أي اليوم الجديد ويقصد به رأس السنة.

٢. ayaru - آيار: ويقابل الشهر آيار ويعني (تفتح الأزهار) من المصدر aru بمعنى الزهر أيضاً. وفي العربية آيار وآيار تعني ((لهواء الحار)).

٣. Simānu - سيمان: ويقابل الشهر حريز أو لا يتمق وأسمه البابلي مع التسمية لشتاعة الآن (حزيران) وهي أرامية الأصل. وربما اقتبس البابليون التسمية من السومريين.

٤. Duru - تموز. ويقابل الشهر تموز كما ورد بصيغة du-muru وتعني الابن البار.

٥. Abu - آب: ويقابل الشهر آب وعرف بهذا الاسم لدى البابليين لشدة حرارته، ويطلق عليه اليهود نفس التسمية العربية آب<sup>١٦</sup>.

٦. Ululu - الل: ويقابل الشهر أيلول. ويقابل هذا الشهر بالعربية ((ول)) أو ((هل)) بمعنى ((الصراخ ولعويل)) وعلى ما يبدو أن المناخات على موت الإله تموز كانت تقام في هذا الشهر.

٧. isartu - تشرت: ويقابل الشهر تشرين الأول وقد كرسه البابليون للإله الشمس. وقد عرف لدى اليهود باسم ((تشري)) وفي الأرامية ((شيرا)) وفي العربية ((شرح)) ومعناه البدء.

1- NA4KIŠIB IEN.MAN PAP Ša L GİR

(( ختم بيل شد الحارس ))

2 de enu Ša <sup>118</sup> NINA <sup>119</sup>

(( قضية ننوايا بخصوص عبده ))

3 ma UGU Lu.JR.Me:S. Šu.

(( صد بيل شرو اوصر اشتكى ))

4 TA 'EN MAN. PAP ig-ru-u-m.

(( في بداية الشهر القمري في حزيران ))<sup>(117)</sup>

## الفصل الرابع

### الأسبوع

يعد العام والشهر والأسبوع وحدات فلكية لقياس الزمن. ولكن هذه الوحدات لم تكن كافية لتقريب شؤون الحياة المدنية والدينية في العراق القديم. فكان الشهر وحدة طويلة. واليوم وحدة قصيرة. وقد دلت الحاجة إلى استحداث وحدة وسيطة بينهما، فهدت حقاً أوجه القمر الأربعة (الهلال، الربع الأول، الصدر، الربع الأخير) بتقسيم الشهر إلى أربعة أقسام ولكن تعيين مدد تلك الأوجه على التمام لم يكن أمراً يسيراً، والراجع أن تلك الأوجه هي أصل الوحدة الزمنية التي ندعوها الأسبوع، ومع ذلك نطلب الأمر تطوراً طويلاً الأمد حتى صار من الممكن تثبيت تلك الوحدة الإضافية بالقدر الكافي<sup>(118)</sup>.

وقد قسم البابليون الشهر القمري إلى أربعة أقسام متساوية<sup>(119)</sup>، وقرنوا أيام الأسبوع بالكواكب السيارة الخمسة التي كانت تقرر بدورها بأسماء الآلهة الخمسة<sup>(120)</sup>، وهي كالآتي:

Aradnamma - أرخسن: ويقابل الشهر تشرين الثاني

Kislimu - كيسليم: ويقابل الشهر كانون الأول وفيه يحدث الانقلاب الشتوي.

Tebetu - طبت: ويقابل الشهر كانون الثاني ويمثل قمة الشتاء.

Sabbatu - شباط: ويقابل الشهر شباط وفيه تحدث العواصف والأمطار.

addaru - آذار: ويقابل الشهر آذار وكرس للإله آشور كما أطلق عليه arad Sibbuti أي شهر السبعة ويقصد بها الأرواح الشريرة والشهر addaru الشهر الأول لدى العيلاميين وهناك من يعتقد أن كلمة آذار مشتقة من الجدر (هدر) ومعناه (( الصوت/الصخب )) وذلك للعواصف الربيعية ذات الرياح الشديدة وكذلك (( البرق والرعد ))، وهذا ما لاحظته في هذا الشهر حتى الوقت الحاضر<sup>(121)</sup>.

وكما هو واضح فإن أسماء معظم الأسهر ظلت مستخدمة في العراق إلى الوقت الحاضر وحتى بعض البلدان العربية المجاورة وانتقل بعضها إلى لغة العبرية والآرامية والسريانية<sup>(122)</sup>، مما دفع البعض إلى الظن خطأ أن الأسماء دخلت العربية من العبرية أو السريانية في حين أنها أسماء من التراث اللغوي العراقي القديم أينما وجدت<sup>(123)</sup>.

ومما نذكر الإشارة إليه استخدام الشهر لقمري لتاريخ العقود والوثائق والقضايا القانونية فمن خلال إحدى قصصنا المحاكم التي تعود للعصر الآشوري الحديث ( ٩١١ - ٦١٢ )

ق.م. نقرأ ما يأتي:



اسم الكوكب	اسم الإله	الممثل له
المشتري	UMUN PA UD.UD A	مردوك
الزهرة	DIL.BAT	عشتار
زحل	LU.BAT.SAG.US	بنورتا
عطارد	LU.BAT.GU.UD	نابو
المريخ	ZAL.BAT.A.NU	نركال <sup>١٧</sup>

ثم أضافوا يوماً من أيام الأسبوع للقمر (Sin) يوماً آخر للشمس (Šamaš)، بذلك أصبح عدد أيام الأسبوع بعدد الآلهة السبعة العظيمة<sup>١٨</sup>.

وحاول البابليون أن يتخذوا لهم تقويمياً أسهل من هذا بأن قسموا الشهر إلى سنة أسابيع في كل منها خمسة أيام<sup>١٩</sup>. كما أن الآشوريين في تاريخهم القديم قسموا الشهر إلى ثلاثة أقسام كل منها مكون من عشرة أيام. لكن ثبت بعد ذلك أن الإجابة القمر أقوى أثرًا من رغبات الناس<sup>٢٠</sup>.

وهناك من الأدلة ما تشير إلى اهتمام العراقيين القدماء بالرقم (سبعة) وكثيراً ما يرد هذا الرقم في أدبياتهم وأساطيرهم الدينية<sup>٢١</sup>. وربما كان نظام الأسبوع الذي ابتدعه العراقيون التقدماً للأسباب الأتية.

١. كان العراقيون القدماء يحافظون ويركزون على أداء الطقوس الدينية في اليوم الأول من الشهر، ويوم اكتمال القمر (البدر اليوم الرابع عشر)، ثم أخذوا ينصفون هذه الأربعة عشر يوماً وهكذا، حتى أصبح مقسماً إلى أربعة أقسام (أسابيع)، ويبدو أن فكرة الأسبوع تطورت في القرون القلائل ق.م. نتيجة الجمع بين الفكرة البابلية والسبت

اليهودي كما جاء في خلق العالم في سنة أيام في التوراة<sup>٢٢</sup>.

٢. يذكر أن أطماء العراق القديم انهم معوا مرضاهم من مراجعتهم أو حتى لمسه في اليوم السابع من الشهر ومصاعماته.

٣. عرف العراقيون القدماء خمسة كواكب ساءد فضلاً عن الشمس والقمر فيصبح العدد (٧). وهناك من الأدلة الكافية على أن الرقم (٧). كان يقصد بذكره في معظم الاحوال على انه رمز للكترة<sup>٢٣</sup>.

ونجد في أسطورة الحلقة البابلية إشارات مهمة إلى تقسيم دورة القمر الشهرية إلى أربعة أجزاء بالنسبة إلى وجه القمر، فإن الشهر الممرى أنسب أنواع التقاويم هبالامكان تقسيمه إلى أربع فترات زمنية واضحة وفق أوجه القمر الأربعة

وتجدر الإشارة إلى أن الأسابيع البابلية لم تكن مسمرة كمثل أسابيعنا بل نحتسب أن يكون اليوم الأول من كل شهر هو اليوم الأول من الأسبوع الذي يقع فيه<sup>٢٤</sup>.

## الفصل الخامس

### اليوم

قسم العراقيون القدماء الزمن إلى سبعين والسنه إلى أشهر والشهر إلى أسابيع. وقد تطلب منهم هذا التقسيم المزيد من التقمين من أجل دقة التقويم. فجاء تقسيم الأسبوع إلى سبعة أيام. واليوم كما هو معروف المدة الزمنية التي تقطعها الأرض لإكمال دورة كاملة حول محورها في أربع وعشرين ساعة.

وحسب السنة الشمسية فإن اليوم يبدأ من بداية الدقيقة الأولى بعد الساعة الثانية عشرة ليلاً لينتهي مع نهاية الدقيقة الأخيرة من نفس الساعة في منتصف الليلة التالية<sup>٢٥</sup>.

أما اليوم في التقويم القمري والذي يسير عليه سكان لعراق القديم فإنه يبدأ من شروق القمر ويمتد إلى شروقه التالي<sup>(١٠)</sup>.

وقسم العراقيون القدماء اليوم إلى اثنتي عشرة ساعة وهذه الساعة تعادل ساعتين من حسابنا والتي أطلق عليها بالسومرية (KASKAL GID) وبالأكديّة (بير - biru - beru) ، والبير في اللهجة البابلية تترجم عادة بـ (ساعة مضاعفة) وإن كان معناها بالنسبة لساعاتنا يختلف من حيث طول الفترة بالنسبة للموسم<sup>(١١)</sup> . وأطلق على اليوم في اللغة السومرية (U4)، أما في اللغة الأكديّة فسمي (U4 mu).

وكان البابليون قد قاموا بتقسيم اليوم إلى (٣٦٠) قسمًا كأيام السنة الـ (٣٦٠) أو درجات الدائرة الفلكية الكونية المؤلفة من (٣٦٠) درجة والذي كان كل قسم يعادل أربعة دقائق بمعنى آخر إنهم أدركوا نظرياً ما عرفناه نحن فيما بعد بحطوط الطول التي تحتاج الأرض في حركتها حول نفسها أن تقطع المسافة بين حط وآخر بأربع دقائق حيث تقطع في اليوم والليّلة (٣٦٠) خطاً<sup>(١٢)</sup>.

ونظراً لما تميز به فلكيو العراق القديم من دقة في المراقبة والحسابات فقد قاموا بتقسيم اليوم إلى جزأين مضي ومعتم، فالجزء الأول المضي من اليوم وقصد به ((النهار)) الذي عرف في اللغة السومرية بـ (U4) وباللغة الأكديّة (أوم-Umu)، والمترددة الأكديّة أقرب ما تكون لمرادفها في اللغة العربية ((يوم)). أما الجزء الثاني فكان ((الليل)) الذي عرف بالسومرية (IGE) في حين أطلق عليه الأكديون (سليم - Salmu أو Salmu) ونعني الطلام والمعتمة وهي تطابق نفس المعنى واللسط العربيين<sup>(١٣)</sup>.

وكان النهار والليل في بلاد بابل مقسمان إلى ثلاثة أقسام سميت بالحراسات وهي بالسومرية (EN.NUN)، وبالأكديّة (مصارث - massaratu) والحراسة كانت تساوي ساعتين وتساوي (أربع) ساعات من توقيتنا الحالي، وعلى هذا فإن ساعات اليوم القديم تساوي اثنتي عشرة ساعة مضاعفة<sup>(١٤)</sup>.

وقسموا الساعة إلى (٣٠) كيش (ige) أو (u8) وبالحساب الحالي فإن الساعة المضاعفة تساوي (٣٠) كيشاً، وعلى هذا فالكيش يساوي (٤) دقائق حالياً والساعة القديمة تساوي  $٣٠ \times ٤ = ١٢٠$  دقيقة من توقيتنا الحالي<sup>(١٥)</sup>.

ومن خلال الإنجاز الرائع في مجال التقويم نرى أن العراقيين القدماء قد استخدموا معارفهم المتقدمة في الرياضيات لضبط نسب أطوال الليل إلى أطوال النهار بحسب فصول السنة المختلفة وقد وضعوا لذلك نسباً رياضية تستند إلى المتواليات العددية، وقد وضعوا آلات لقياس أجزاء اليوم مثل المزولة، والساعات المائية لقياس ساعات الليل<sup>(١٦)</sup>.

## الفصل السادس

### الساعة

من أحل أن يكون قياس اليوم أكثر دقة وبوحدات أصغر - تقل عن اليوم الواحد - ابتكر العراقيون القدماء الساعات لغرض قياس أجزاء اليوم واستخدموا لذلك أنواعاً من الساعات وهي الساعة المائية ليلياً والساعة الشمسية نهائياً والساعة الرملية، كما استخدمت الساعة الشمسية لتحديد الاعتدالين والاقبلاب من خلال قياس طول الظل وانحرافاته<sup>(١٧)</sup>.

وعرفت الساعة باللغة السومرية (KASKAL GID)<sup>(١٨)</sup>، بينما أطلق عليها في اللغة

وأمدتنا النصوص السمارية بمعلومات قيمة عن تمييز البابليين لساعات الليل عن ساعات النهار، ونستشف ذلك من خلال نصوص العصر البابلي المتأخر والتي نستل منها الأمثلة الآتية.

هتقرأ في إشارات الوقت.

(UD...5 KAM Ša nisanm uma U muš sitgula,  
KASKAL GID umu, KASKAL GID mušim)

ويترجم:

((في اليوم الخامس عشر من شهر نيسان يتساوى النهار والليل حيث تصبح ست ساعات مضاعفة للنهار وست ساعات أخرى للمساء)). وكذلك:

(I KASKAL.GID GE, italak kakkabu rabu  
Issarum)

أي:

((عند حلول الظلام (الليل) وفي أول ساعاته يسطع (يومض) النجم الكبير من الشمال نحو الجنوب)).

ونقرأ في نص آخر.

(11/2 KASKAL.GID ME.NIM A)).

((عند الساعة الواحدة والنصف من الصباح)).

و:

(I KASKAL.GID GE6)).

((عند الساعة الأولى من الليل)).

ومن إشارات الوقت أيضاً:

(I - na / KASKAL GID ud me a - na šen umāma)).

ويترجم:

((عند الرجوع إلى منطقة خارج المدينة (وتحديداً) عند النصف الأول من ساعة النهار الأولى)).<sup>(١١١)</sup>

واستخدم البابليون عدة أنواع من الساعات المائية، والتي أطلق عليها باللغة السومرية سمية

الأكدية القديمة بـ (DA NA) ومن ألفاظها أيضاً (da an-na) بينما جاءت التسمية البابلية بـ (بير- (beru / bira) ، كما وردت مقطعيًا (bi-e-ru-um) وهي ساعة مضاعفة عن قياس وقت الساعة المتعارف عليه بتوقيتنا الحالي: أي أن كل واحد ((بير)) (beru) يعادل ساعتين بحساباتنا الحالية، وبالرغم من أننا نقسم اليوم بوقتتنا الحاضر إلى ((٢٤)) ساعة، إلا أننا نلاحظ تأثيرنا وتقليدنا بالتراث العراقي القديم حيث نجد عقارب الساعة تبدأ وتنتهي بالرقم ((١٢)). وهذا نابع من التقسيم البابلي لليوم الكامل بعدد متساو من الساعات خص نصفها الأول للنهار والثاني للمساء<sup>(١١٢)</sup>، فضلاً عن ذلك نجد أن العلامة التي دونت بها مفردة (بير-beru) أي الساعة البابلية (هي عبارة عن خطين متوازيين يقطعهما خطان آخران وإن النهايات الأربع لهذه الخطوط ربما تشير إلى الأرقام الأربعة الرئيسة التي غالباً ما نجدها في ساعاتنا الحالية (الحديثة)).<sup>(١١٣)</sup> (٩،٦،٣،١٢) (انظر الشكل (١)).

قسمت الساعة البابلية الواحدة إلى (٦٠) دقيقة وهي أيضاً مضاعفة في وقتها عن قياس وقت الدقيقة المستخدم حالياً، كما قسمت الدقيقة إلى (٦٠) ثانية مضاعفة<sup>(١١٤)</sup>.

وعرفت الدقيقة في اللغة السومرية بـ (GIS, US) التي يحتمل أن تكون المرادفة الأكدية لهذا المقطع الرمزي (أشار- isāru أو usāru (m) وهي مفردة مقربة جداً للاستخدام السائد في وسائل الإعلام السمعية (المذياع مثلاً) عندما تذكر: أن مؤشر الوقت يشير إلى الساعة أو إشارة الوقت تشير إلى الساعة. وإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار وبشكل مستقل شكل المقطع (GIS) لربما يدل على عقرب الساعة (التضبيب المؤشر) (انظر الشكل (٢))<sup>(١١٥)</sup>.

DIB DIB وبالسيف الأكدي (سدب wbdm) :اسي استخدمت في النهار ، وكانت على عدة اشكال فهي اما اسطوانية أو مسنونة ، الشكل ويعمل الساعة المائنة من خلال قياس كمبة الماء الخارج من خلال الصنب الذي متوسطها ، ويقاس بالسيل والماء


وهناك نوع من لساعات المائنية التي تعود إلى مجموعة السمرية - محفوظة في المتحف البريطاني مسها نموذج ساعة عبارة عن طاسة زهرية منصوبة في وسط قاعدة بها السفلى تمت عجزتها مع عدد من الطاسات التي تعود للفرس الوسطى من زوات الاصول الاوربية يعرف بها من الساعات المائنة

وهذه الساعة ( الطاسة ) تختلف بعمقها عن بقية الساعات من حيث ان الماء لا يوضع بداخلها بل ان الطاسة نفسها توضع فوق الماء ، في الماء ، كبر حجمها وكانت تغلق بوقت قصير جدا ، وكان يطمق قياس الماء بوزن الطاسة وحجم الثقب ، اما الاختلافات التي كانت للحجم عن حجم الثقب فكانت تيسر لاهداف علمية ومجموعة هذه الطاسات تستعمل من الممكن قياس طول الوقت بها الى ما دون الخمس دقائق بزيادة الى حد لدقيقة الواحدة أو حتى اقل من ذلك

وقد اشار السوح المرقم BM 86178 ، إلى التطبيق العملي لساعة المائنة وكيفية إضافة الماء إليها ، أن الساعة المائنة ذات الحوض الأسطواني أو الشكل استثنائي وغيرها من دوات السب في الأسس كانت من أجل تحديد طول ساعات الليل حتى الانقلاب الصيفي كان عليهم صب (٢) من الماء لكل ساعة ، وأن سداد الماء كان يحدد نهاية الساعة وكان يضاف (٢/١) من الماء كل نصف شهر بقياس طول الليل وفي الألعاب الال ريبيعي كان صرح (٣) من الماء يصرح (٤) من لقياس ساعات الليل في الانقلاب الشتوي ، وبعبارة أخرى فإن طول ليل السب كان يمتص حسب كميات أكبر من الماء

لمياسة وتقليلها صيفا وهكذا يصبح المن الواحد ممثل احد المواقيت التي يطلق عليها (massart) وتعادل احد المواقيت ومن المحتمل أنها تساوي ساعة ونصف بائلة مضاعفة حاليا<sup>١٠٠</sup> ، وكما نشرت سابقاً بأن الساعة المائنية التي عرفت بـ "مقطع الرمري (DIB DIB) ، ولديها بالعلامة



الصورية وهو شكل قريب جدا من الشكل المعتاد للساعات الدائرية التي نجعلها في ايدنا الان ( انظر الشكل (٢) ) ، وقد حور شكل العلامة في المراحل التالية وذلك يجعل الشكل الدائري على شكل مربع  وهذا الشكل هو الآخر مألوف لنا لأن ، وإن سمية (DIB DIB) كانت تسبق بالمقطع (٢١) ، الدال على المواد التي كانت تصنع من الخشب وهذا يعني بطبيعة الحال ان الساعة الهلالية كانت ساعة مصنوعة من خشب وبظرا لعدم قدرة الخشب على مقاومة الظروف الطبيعية فقد حورنا من العثور على اثر مادي واضح المعالم يعرفنا بطبيعة الساعة المستخدمة آنذاك<sup>١٠١</sup> .

أما عن النهار وقياس ساعته فقد استخدم العراقيون القدماء الساعة الشمسية التي كانت عبارة عن قضيب يوضع عمودياً في بناء مليء بالرمل ، بحسب الوقت من خلال قياس طول الظل ، المنعكس من هذا القصيب واحتوى النص السامري (BM 86387) معلومات تشير إلى أن طول القضيب سيكون بارتفاعه واحدة عندما تنقضي ساعتين وثلاث الساعة في النهار خلال الفترة التي تقع بعد الانقلاب الشتوي ، ان عدم ذكر النص لطول القضيب الحقيقي وتطرقه فقط إلى طول الظل وإثناء فترة محددة من الزمن يدل على أن طول القضيب للساعة الشمسية كان واحداً في جميع الساعات الشمسية<sup>١٠٢</sup>

### الخاتمة

تناولت في حصى الموسوم - ( ( اقسام الزمن والوقت في العراق القديم ) ) الحديث عن جانب مهم من جوانب الحضارة العراقية القديمة في مجال الاهتمام بالزمن والوقت نظراً لما لهذا الأمر من أهمية بالغة في حياة الإنسان وتنظيمها ،

في بعض الدول العربية. كما يرى ان العراقيين القدماء هم أول من استحدث مبدأ الكسب لتتوفق ما بين الشمس لقمريه والشمسية بالاصطفاء الى ابداء سنهم في النصف من شهر نيسان وهذا ما نطالعه لدى فراءتنا الابراج في الصحف والمجلات منها تقدم ترى مدى تأثر التراث العراقي بالسم في مجال احتساب الوقت ولرمز على ابدان المحاوره وعبر المحاوره والذي نورد من عرفه هذا البلد وأصالة حضارته

وخاصة فيما يتعلق بالزراعة والتجارة ومعرفة أوقات الاحتمالات الدينية وأعياد رأس السنة. والحقيقة الطاهرة ليعان أن العراقيين القدماء هم أول من اهتم بالرمز وتقسيم الوقت وبنى ذلك واصبح في تقسيمهم السنة إلى اثني عشر شهراً والشهر إلى ثلاثين يوماً واليوم إلى اثني عشرة ساعة مزدوجة وان هذا التقسيم هو التقسيم المعمول به حالياً في معظم بلدان العالم، بالإضافة إلى أن أسماء الأسهر هي ذاتها المستخدمة حالياً

DANNA - 1000



شكل رقم (١)

نقلا عن اسماعيل خالد سالم، تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر السماوية، المصدر السابق، ص ٣١٠

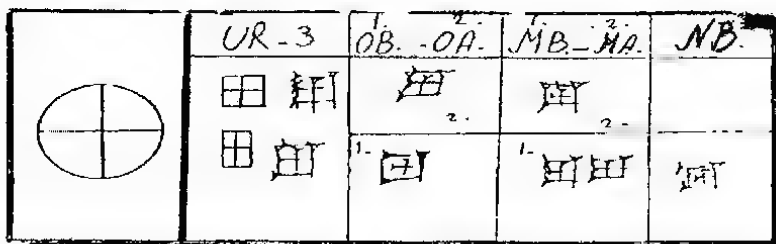
CIN - 5000



شكل رقم (٢)

نقلا عن اسماعيل خالد سالم، تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر السماوية، المصدر السابق، ص ٣١٠

D.B. DIR - 15000



شكل رقم (٣)

نقلا عن اسماعيل خالد سالم، تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر السماوية، المصدر السابق، ص ٣١٠



١. روث، مارغريت. علوم البابليين، ترجمة يوسف حبي، الموصل، ١٩٨٠ ص ٨٩.
٢. إسحاق عيل، خالد سالم، «مظاهر التوحيد في العلوم القديمة»، بحث مقدم إلى الندوة العلمية حول وحدة حضارة وادي الرافدين، بغداد، ٢٠٠٩، ص ١٥٥.
٣. روث، مارغريت المصدر نفسه، ص ٩.
٤. الحارثي، عبد العزيز، الياس سلطان أثر البيئة الطبيعية في تاريخ وحضارة بلاد الرافدين أطروحة دكتوراه عن سبوت مدرسة إلى كلية الآداب، جامعة الموصل، ٢٠٠٠، ص ١٥٤.
٥. Oppenheim, A. Text, Ancient Mesopotamia, Chicago, 1964 PP. 145-146.
6. Oppenheim, A. Text, "Babylonian and Assyrian Historical Texts" In ANI I P. 369.
٧. تلك الأول من الامبراطورية الآشورية الأولى من العصر الآشوري الحديث حكم لمدة (٢١) سنة، خلفه في الحكم الملك (سوككسي، بورنا الثاني) ينظر المحقق، حين معكم، الحفظ للعثبات والأعلام في العراق القديم، ط ١، د ١٩٧٤ ص ١٥.
٨. سكر هاري، قوة آشور، ترجمه عامر سليمان، بغداد، ١٩٩٩ ص ٢٨٦.
٩. وس ما حوت المصدر السابق ص ٨٢-٨٥.
١٠. روث، مارغريت، المصدر نفسه ص ٨٥.
١١. أحمد، سريين أحمد، عبد الحاج، حساب الزمن وصيبت، بوقت في العراق القديم، رساله ماجستير غير منشورة كلية الآداب، جامعة الموصل، ٢٠٠٩، ص ٨.
١٢. ناصر طه، ماحر في تاريخ العلوم والمعارف في الحضارات القديمة والحضارة العريقة الأساسية، بغداد، ١٩٨٠، ص ٨٩.
١٣. عبد الواحد، فاضل، وعمار سليمان، عادات وعادات الشعوب القديمة، بغداد، ١٩٧٩، ص ١٧٣.
١٤. الدناغ، نبي، البيئة الطبيعية والإنسان، حضارة العراق، ج ١، بغداد، ١٩٨٥، ص ٢٤.
١٥. CDA P 288, 472.
١٦. العبدج، خالد حيدر عثمان، حافظ، أحجار الحدود البابلية (خود وزو) رساله ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة الموصل، ٢٠٠١، ص ٦٢.
١٧. أحمد، سريين، المصدر السابق، ص ١٢.
١٨. لابات رينيه، قاموس العلامات المسمارية، ترجمه التيرابوتا وأخريين، بغداد، ٢٠٠٤، ص ٨٢.

١٩. أحمد، تسريين، المصدر السابق، ص ١٢.
٢٠. كوستنوف، جورج، الحياة اليومية في بلاد بابل وأشور، ترجمة سليم طه التكريتي، ط ٢، بغداد، ١٩٨١، ص ٢٧٦.
٢١. الزرقي، محسن أحمد عبد الله، أصالة العلوم البتة والتطبيقية في بلاد وادي الرافدين وأثرها على بلاد اليونان، أطروحة دكتوراه غير منشورة مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة الموصل، ١٩٩٧، ص ٥٤.
٢٢. الحانوتي، عبد العزيز، الياس سلطان، المصدر السابق، ص ١٥٦.
٢٣. لوس، جون، بابل تاريخ مصور، ترجمه، سمير عبد الرحيم الحلبي، بغداد، ١٩٩٠، ص ٢٨٦.
٢٤. رشيد، فوزي، «علم الملك وقباس الأوقات في العراق القديم»، افاق عريه، (٣)، ١٩٨٤، ص ١٠٨.
٢٥. إله القمر وهو الإله (DINGIR NANNAR) عند السومريين و (d SIN) عند الأكديين، ابنته الآلهة (إنانا) أو (إشتار) حبيبة نمرور وأردوب الإغريق (فيوس)، انظر النحسي، حسن، المصدر السابق، ص ١٨٥.
٢٦. روث، مارغريت، المصدر نفسه، ص ٨٨.
٢٧. الأجد، سامي سعيد، المدخل إلى تاريخ لعالم القديم (العراق القديم)، ج ١، بغداد، ١٩٧٨، ص ٢٧٩.
٢٨. اوركاچنا (أوراييمكنا) وهو أحد رجال الدين الذي استلم السلطة في مدينه لكش في حدود (أواسط اقرون الرابع والعشرين) ق.م. وهو صاحب أقدم الإصلاحات المعروفة بالتاريخ، اتخذ بعض الخطوات لمعالجة الماسد التي عمت سلالة لكش الثانية وأن يعيد الأوضاع إلى سابق عهدها، ينظر، ساكر، هاري، عظمة بابل، ترجمه عامر سليمان، الموصل، ١٩٧٩، ص ٦٦.
٢٩. الأجد، سامي سعيد، العراق القديم، المصدر نفسه، ص ٢٨١.
٣٠. يوس، أمين عبد النافع أمين، صنع العقود في الخصوص المسمارية، رساله ماجستير غير منشورة مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة الموصل، ٢٠٠١، ص ٢٤.
٣١. الأجد، سامي سعيد، العراق القديم، المصدر نفسه، ص ٢٨١.
٣٢. لكش، تعرف خرائطها اليوم باسم (تلو) تقع في محافظة الناصرية جنوب شرقي الرافعي وهي من المدن السومرية غير المذكورة في قائمة الملوك السومرية إلا أن سلالتي حكمتا فيها وهما سلالة كوديا وسلالة أورناسة قبل

٤٦. البكري، محمد عبد الغني عبد الرحمن مصطفى، فضاء الحاكم في العصر الآشوري الحديث، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة الموصل ٢٠٠١، ص ٨٥.

٤٧. سارون، جورج، تاريخ العلم، ترجمه مجموعه من العلماء، ج ٥، مصر، ١٩٧١، ص ١٧٥.

٤٨. فريجه، أنيس، دراسات في التاريخ، بيروت، ١٩٩٠، ص ١١٢.

٤٩. Macqueen, J. G., Babylon London, 1964, p.211

٥٠. الراوي، فاروق نصر، العلوم والمعارف، حضارة العراق، ج ٢، بغداد، ١٩٨٥، ص ٢٩٤.

٥١. فريجه، أنيس، دراسات في التاريخ، المصدر السابق، ص ١١٢.

٥٢. ديورانت، ول، قصة الحضارة، ترجمه ركي مجيب محمود، المجلد (١)، ج ١، بيروت، ١٩٨٨، ص ٢٥١.

٥٣. باقر، طه، مفهوم الزمن في حضارة وادي الرافدين وعلاقته بالخلود، أفاق عرس، ١٠، ١٩٧٧، ص ٨٦.

٥٤. الرزقي، محسن أحمد عبد الله، المصدر السابق، ص ٦٥. وفي ملحمة كلكامش مثلاً ورد ذكر الرقم (٧) ستة مرات، وفي أسطورة الخليفة ورد ذكر سبعة أرباح ينظر باقر طه ملحمة كلكامش بعد، ١٩٨٦.

٥٥. ساكر، هاري، علمه بابل، المصدر السابق، ص ٦٢.

٥٦. الأحمد، سامي سعيد، الطب العراقي القديم، سومر العدد (٣٠)، ١٩٧٥، ص ٩٣. وكذلك رؤى مارغريت المصدر السابق، ص ١١٢.

٥٧. Mason, F. J., A History of Science, U.S.A., 1969 p.19

وكذلك، رشيد، فوزي، رقم بابل من ذهب أفاق عرسية العدد (٢)، ١٩٩٠، ص ٢٨.

٥٨. تعد أسطورة الخليفة البابلية من أشهر أساطير الخليفة المكسفة وأكملها وتعرف بالأكيدة (Anu-mma-eli) وهي تضم رهاذ الف بيت من الشعر وقد دوت على سبع رقم طينية، حول هذه الأسطورة ينظر باقر، طه، مقدمة في أدب العراق القديم، بغداد، ١٩٧٦، ص ٧٢.

٥٩. باقر، طه، مفهوم الزمن في حضارة وادي الرافدين وعلاقته بالخلود، المصدر السابق، ص ٤٢.

٦٠. سارتون، جورج، تاريخ العلم، ترجمه مجموعه من العلماء، ج ١، ط ٤، القاهرة، ١٩٦٣، ص ١٧٦.

٦١. الجبوري، سلمان إبراهيم، تاريخ التمددين المتلازم والهجري ومادتهما، بغداد، ١٩٨٧، ص ١٢.

عصر سرجون، انظر، دانيال، كلين، موسوعة علم الآثار، ترجمه ليون يوسف، ج ٢، بغداد، ١٩٩١، ص ٤٩٥.

٢٢. أور، مدينة كبيرة تقع جنوب غرب الفاصرية على نهر الفرات وهي مدينة إله القمر نزار (سن) وروحها (نكال) اسمها المحلي (دي العير) حكمت فيها ثلاث سلالات أهمها سلالة أور الثانية حدود (٢٥٠٠-٢٤٠٠) ق.م. وسلالة أور الثالثة حدود (٢١١٢-٢٠٠٦) ق.م. انظر، دانيال، كلين، موسوعة علم الآثار، ترجمه ليون يوسف، ج ١، بغداد، ١٩٩٠، ص ٨٠.

٢٣. مقر، مدينة سومرية، الاسم المحلي لها (بيور) تقع إلى الجنوب من بغداد نحو مائة ميل وكانت المركز الروحي والثقافي لبلاد سومر وأكد، ينظر، دانيال، كلين، موسوعة علم الآثار، ترجمه ليون يوسف، ج ٢، بغداد، ١٩٩١، ص ٥٥٧.

٢٤. الأحمد، سامي سعيد، العراق القديم، المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

36. Berger, R., Assyrisch, Babylonische Zeichenlist, Berlin, 1981, pp.66-67

٢٧. يوسف، أمين عبد القادر أمين، المصدر السابق، ص ٢٥.

٢٨. كوستيو، جورج، المصدر السابق، ص ٢٧٧.

٢٩. بابل: وهي عاصمة الدولة البابلية تقع على نهر الفرات في مدينة الحلة جنوب العاصمة بغداد، ازدهرت في عهد ملوكها الخامس حمورابي (١٧٩٥-١٧٥٠) ق.م. ولقبها وجـ زدهارها وقوتها خلال حكم الملك بوخد نصر الثاني (٦٠٥-٥٦٢) ق.م. سقطت على يد الفرس الأخمينية حدود سنة (٥٣٩) ق.م. ينظر دانيال، كلين، المصدر السابق، ج ١، ص ١١١، ١١٢.

40 Smith, M. Sidnay, Babylonian Time Reckoning, Iraq, XXXI, 1960 p.74

٤١. الرزقي، محسن أحمد عبد الله، المصدر السابق، ص ٥٤.

٤٢. سليمان، عامر، الكتابة المسمارية، الموصل، ٢٠٠٠، ص ٢٧١.

٤٣. سماعيل، خالد سالم، الأشهر أصولها وبسماياتها في حضارة وادي الرافدين وأثرها على البلدان المجاورة. بحث مقدم إلى الندوة العلمية لدارت الآثار والتراث، بغداد، ١٩٩٩، ص ١٢.

٤٤. حول اللغات العبرية والآرامية والمريانية وتاريخها، أسطر: سليمان، عامر، اللغة الأكديّة، الموصل، ١٩٩١، ص ٦٩.

٤٥. سليمان، عامر، العراق في التاريخ القديم، ج ١، موخر التاريخ السياسي، الموصل، ١٩٩٢، ص ٥٧.

٧٧. إسماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوثيق في المصادر السامرية»، المصدر السابق ص ٢٠٨.
٧٨. إسماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوثيق في المصادر السامرية»، المصدر السابق ص ٢٠٨.
٧٩. الزرقعي، محسن أحمد عبد الله، المصدر السابق ص ٥٧.
٨٠. الشقل، بالسومرية (šīn)، وبالأكدية (šql - شقل) وهو وحدة وزن ويعادل في الوقت الحالي (٥,٥) غم، ينظر: النجفي، حسن، المصدر السابق ص ٢٤٠.
٨١. المانا بالسومرية (MA.NA) وبالأكدية (manu) وهو وحدة وزن ويعادل في الوقت الحالي (٥,٥) غم، ينظر: النجفي، حسن، المصدر السابق ص ٢٤٠.
٨٢. التمرد (كلحو): وهي ثاني المواقم الأسورية، وأكثرها روعة من حيث الآثار الباقية، تقع أطلالها على بعد (٣٧) كم إلى الجنوب الشرقي من مدينة الموصل على الضفة الشرقية من نهر دجلة، يعزى تأسيسها إلى زمن الملك شلمنصر الأول (١٢٧٣-١٢٤٤) ق.م. وتشير الدلائل إلى أن المدينة كانت مستوطنة قديما في الألف الثالث ق.م. وكان الملك اشور ناصر بال الثاني (٨٨٣-٨٥٩) ق.م. وسماها بعد أن اقتدها عاصمة له وشيد فيها القصور والمعابد والدور، ينظر باقر، طه وسفر، مؤد، المرشد إلى مواطن الآثار والحضارة، الرحلة لثامنة، بغداد، ١٩٦٦.
٨٣. Smith, OP.Cit, pp.77-78.
٨٤. الزرقعي، محسن أحمد عبد الله، المصدر السابق ص ٥٨.
٨٥. إسماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوثيق في المصادر السامرية»، المصدر السابق ص ٢٠٩.
٨٦. روتن، مارغريت، المصدر السابق ص ١٠٩.

١. حصاره وادي الرافدين وأثرها على المتمدن الحاضرة، بحث مقدم إلى الندوة العلمية لادارة الآثار ولترث، بغداد، ١٩٩٩.
٢. إسماعيل، خالد سالم، «مظاهر التوحيد في العنوم الصرفة»، بحث مقدم إلى الندوة العلمية حول وحدة حصاره وادي الرافدين، بغداد، ٢٠٠١.
٣. أوتس، جون، بابل - تاريخ مصور، ترجمة: سمير عبد الرحيم الجلي، بغداد، ١٩٩١.
٤. باقر، طه، وبمصر، مؤاد، المرشد إلى مواطن الآثار والحصارة، الرحلة الثالثة، بغداد، ١٩٦٦.
٥. باقر، طه، مقدمة في أدب العراق القديم، بغداد، ١٩٧٦.

٦. ديوراند، ولي، المصدر السابق ص ٢٥٢.
٧. إبراهيم نجيب ميخائيل، مصر والشرق الأدنى القديم، ج ١، سروت، ١٩٦٧، ص ٢٢٤.
٨. ساكر هارثي، عملة بابل المصدر السابق ص ٥٦٢.
٩. سليمان غامر المعجم الأكدي، ج ١، بغداد، ١٩٩٩، ص ٩.
١٠. جابري، علي حسن، مفهوم ((الزمان)) في الفكر لفرعدي مع الفلك والرياضيات، سومر ٢٩، ١٩٨٢، ص ١٢٦.
١١. إسماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوثيق في المصادر السامرية»، أدب الرافدين العدد (٣١)، جامعة الموصل، ١٩٨٨، ص ٢٠٧.
١٢. حر، دي، فاروق ناصر، نظام التوثيق في العراق القديم، بحث لندوة النظرية السادسة لتاريخ العلوم عند العرب بغداد، ١٩٩٠، ص ٢٧٠.
١٣. كوشنر جورج المصدر السابق ص ٣٦٧.
١٤. باقر، صه، مفهوم الرص في حصاره وادي الرافدين وعلاقته بالحدود المصدر السابق ص ٢.
١٥. الزرقعي، محسن أحمد سالم، المصدر السابق ص ٥٧.
١٦. سليمان غامر، المعجم الأكدي، المصدر السابق ص ١٤٣.
١٧. سليمان غامر، المعجم الأكدي، المصدر السابق ص ١٤٢.
١٨. إسماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوثيق في المصادر السامرية»، المصدر السابق ص ٣٠٧.
١٩. إسماعيل خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوثيق في المصادر السامرية»، المصدر نفسه، ص ٣٠٧ ٣٠٨.
٢٠. يوزانت، ولي، المصدر السابق ص ٢٥٢.

## قائمة المصادر والمراجع

### أولاً: المصادر والمراجع العربية

١. إبراهيم نجيب ميخائيل، مصر والشرق الأدنى القديم، ج ١، بيروت، ١٩٦٧.
٢. الأحمد، سامي سعيد، «الطب العراقي القديم»، سومر العدد (٣٠)، ١٩٦٤، ص ٩٢.
٣. الأحمد، سامي سعيد، المدخل إلى تاريخ العالم القديم {العراق القديم}، ج ١، بغداد، ١٩٧٨.
٤. إسماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوثيق في المصادر السامرية»، أدب الرافدين، العدد (٣١)، ١٩٩٩، ص ٣٠٧.
٥. إسماعيل، خالد سالم، «الأنتم أصولها وبسمايتها في

٢٨. سارتون، جورج، تاريخ العلم، ترجمه محمدرضا من العلماء، ج٥، مصر، ١٩٧١
٢٩. ساكر، هاري، عظمه نابل، ترجمه عامر سليم، الموصل، ١٩٧٩
٣٠. ساكر، هاري، قوة اشور، ترجمه عامر سليمان، بغداد، ١٩٩٩
٣١. سليمان، عامر، اللغة الاكديّة، الموصل، ١٩٩٦
٣٢. سليمان، عامر، العراق في التاريخ القديم، ج١، مؤخر التاريخ السياسي، الموصل، ١٩٩٢
٣٣. سليمان، عامر، المعجم الاكدي، ج١، بغداد، ١٩٩٩
٣٤. سليمان، عامر، الكتابه السماوية، الموصل، ٢٠٠٠
٣٥. عبد الواحد، فاضل، عامر سليمان، عادات وتقاليد الشعوب القديمة، بغداد، ١٩٧٩
٣٦. العمدي، خالد سيد وعثمان، حاضره، احجار الحدود المابلية (كودور)، رساله ماجستير غير منشوره، كلية الاداب، جامعة الموصل، ٢٠٠١
٣٧. فريجه، ايس، دراسات في التاريخ، بيروت، ١٩٩٨
٣٨. كونستينو، جورج، الحداثة ليوسيه في بلاد ناس وناس، ترجمه سايه كه التكريتي، ط٢، بغداد، ١٩٨٦
٣٩. لاناب، ريمه، هاموس لعلامات السماويه، ترجمه اسير أوباد، احسن، بغداد، ٢٠٠٠
٤٠. محمد، شمس احمد سيد، احاج حساب الزمن، وصيظ الوقت في العراق القديم، رساله ماجستير غير منشوره، كلية الاداب، جامعة الموصل، ٢٠٠٩
٤١. النخعي، حسن، دمج المصطلحات والاعلام في العراق القديم، ط١، بغداد، ١٩٧٥
٤٢. يونس، امين، عبد النافع امين، صيغ العقود في النصوص السماويه، رساله ماجستير غير منشوره مقدمه الي كلية الاداب، جامعة الموصل، ٢٠٠١

### المصادر والمراجع الأجنبية

1. Bronger R., Assyrisch, Babylonische Zerechentiste, B.G.M., 1961
2. Macqueen, J. G., Babylon, London, 1964
3. Mason, F. L., A History of Science, USA, 1969
4. Oppenheim A. Leo, Ancient Mesopotamia, Chicago, 1964
5. Oppenheim A. Leo, "Babylonian and Assyrian Historical Texts" In ANET
6. Smith, M. Sidney, Babylonian Time Reckoning, Iraq, XXXI, 1960

١٠. ناهر، طه، مفهوم الزمن في حضارة وادي الرافدين وعلاقتها بالخلود، افاق عربية، ١٠، ١٩٧٧، ص٨٦
١١. باقر، طه، موجز في تاريخ العلوم والمعارف في الحضارات القديمة وحضاره الاسلاميه، بغداد، ١٩٨٠
١٢. باقر، طه، ملحمة كلكامش، بغداد، ١٩٨٦
١٣. البكري، محمد عبد الفتحي عبد الرحمن مصطفى، قضايا الحاكم في العصر الاشوري الحديث، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة إلى كلية الاداب، جامعة الموصل، ٢٠٠١
١٤. الجادري، علي حسين، مفهوم ((الزمن)) في الفكر الرافدي بين الفلك والرياضيات، سومر، ٣٩، ١٩٨٢، ص١٢٩
١٥. الجبوري، سفيان ابراهيم، تاريخ التقويمين الميلادي والمجري ومبادئهما، بغداد، ١٩٨٧
١٦. الخاتوني، عبد العزيز الياس سلطان، اثر البيئة الطبيعية في تاريخ وحضارة بلاد الرافدين، أطروحة دكتوراه غير منشورة مقدمة إلى كلية الاداب، جامعة الموصل، ٢٠٠٠
١٧. دنابل، كلين، موسوعة علم الآثار، ترجمة: لهون يوسف، ج١، بغداد، ١٩٩٠
١٨. دنابل، كلين، موسوعة علم الآثار، ترجمة: لهون يوسف، ج٢، بغداد، ١٩٩١
١٩. الدباغ، تقي، البيئة الطبيعية والإنسان، حضارة العراق، ج١، بغداد، ١٩٨٥، ص٢٥
٢٠. ديورات، ول، قصة الحضارة، ترجمه "ركي نخعي" محمود، المجلد (١)، ج١، بيروت، ١٩٨٨
٢١. رشيد، فوزي، علم الملك قياس الاوقات في العراق القديم، افاق عربية، (٢)، ١٩٨٤، ص١٠٨
٢٢. رشيد، فوزي، رقم بابلي من ذهب، افاق عربية، العدد (٣)، (١٩٩٠)، ص٣٨
٢٣. الراوي، هاروق ناصر، العلوم والمعارف، حضارة العراق، ج٢، بغداد، ١٩٨٥
٢٤. الراوي، هاروق ناصر، نظام التوقيت في العراق القديم، بحوث الندوة القطرية السادسة لتاريخ العلوم عند العرب، بغداد، ١٩٩٠
٢٥. روثن، مارغريت، علوم البابليين، ترجمة: يوسف جبي، الموصل، ١٩٨٠
٢٦. الزريقي، محسن أحمد عبد الله، أصالة العلوم البعثة والتطبيقية في بلاد وادي الرافدين وتأثيرها على بلاد النوبة، أطروحة دكتوراه غير منشورة مقدمة إلى كلية الاداب، جامعة الموصل، ١٩٩٧
٢٧. سارتون، جورج، تاريخ العلم، ترجمه: محمودة من العلماء، ج١، ط٢، القاهرة، ١٩٦٢

# حول النص الرياضي في التراث العربي الإسلامي

أ. د. عبد المجيد نصير  
جامعة العلوم والتكنولوجيا الأردن

كانت اللغة العربية، في بدء الحقبة الإسلامية لغة شعر وخطابات، تزهو بالجاز والصور الفنية والخيال، لكن الإسلام بالقرآن والحديث النبوي واجتهادات الفقهاء وكتاباتهم، طوعها لتصبح لغة عبادة ونقبة غنية بمصطلحات جديدة وتعبيرات مختلفة، ولكنها ظلت لغة غير علمية، وبرأت الترجمات العلمية منذ أيام اللطوين من السريانية وغيرها، رصاوت المترجمين والمؤلفين مشكلات أساسيات لها مشكلة المصطلح ومشكلة التعبير والتركيب العلميين، واستطاع المترجم والمؤلف تجاوز هاتين المشكلتين في وقت قصير، كما لاحظنا من الكتب المترجمة والمؤلفة.

إسهاما آخر، ودليلا قويا على مقدرة اللغة العربية في استيعاب العلوم الحديثة بما فيها الرياضيات، وبحوثها المتقدمة، في حال توفر الثقة بالنفس وقبول التحدي

## مقدمة:

كانت اللغة العربية في بداية الفتح لغة القرآن الكريم والشعر وخطب البلغاء، ولم

يهدف هذا البحث إلى دراسة النص الرياضي التراثي ابتداء من كتاب الجبر للخوارزمي (حوالي ٨٢٥ م) إلى كتاب خلاصة الحساب للعالم (١٦٢٠)، وسنرى التطور في المصطلح والكتابة في ميادين الرياضيات المعروفة والمبتدعة من علماء تراثنا، ويأمل الباحث في أن يكون بحثه



تكن لغة علمية بالمعنى المعروف الآن. لأن أهلها لم يكونوا ممارسين للعلوم النظرية أو التجريبية، وأدخل الإسلام بعض التطوير في اللغة من جهة المصطلحات كالصلاة والركاة، كما أن حياة العرب في جاهليتهم كانت حياة بسيطة تتسم بشطط العيش وقساوته. ولذلك لم تحتو لغتهم على كثير من الفاظ الحياة العامة، وفي بداية تأسيس الدولة وحاجتها للتنظيم، أسست الدواوين، وبقيت تكتب بلغة الأقطار المفتوحة، إضافة إلى أن اللغة كانت سليقة للعرب في حواضرهم وبأديتهم، فلم يحتاج العرب إلى قواعد تنظم لغتهم أو إلى تبيان كيفية النطق بأصواتها.

إلا أن الفتوح غيرت ذلك كله فقد دخل غير العرب في دين الله، واحتاجوا إلى أن يعرفوا اللغة العربية لفظاً ونطقاً، فظهرت بدايات تقعيد اللغة ووضع النحو والصرف. وظهرت بدايات علم التجويد من أجل النطق الصحيح للقرآن الكريم، وتعرف الفاتحون إلى أنماط من الحياة وأساليب العيش، وأنواع من الطعام والشراب لم يكونوا يعرفونها، وتعرفوا إلى ألفاظ كثيرة لم يكن لها مرادف في العربية، ثم جرى تعريب الدواوين في عهد عبد الملك بن مروان على مضض من رؤساء الدواوين الذين كانوا في العراق فرساً<sup>(١)</sup>، وصكت أول عملة إسلامية، وبدأت مظاهر حياة عربية إسلامية جديدة، لها ألفاظها ولغتها

ومصطلحاتها وأساليب تعبيرها نراها وشعرنا، كما سمي المبدعون الجدد المولدين لكن التحدي الأكبر كان في ترجمة الكتب من اللغات الأخرى: السريانية، والفارسية، واليونانية، والسنسكريتية. إذ ترحمت كتب الفلسفة والمنطق والعلوم الرياضية وبعض العلوم النظرية، إضافة إلى العلوم الطبية والزراعية، وفي كل منها الفاظ ومصطلحات لم يكن لها مرادف في العربية، وهنا كان التحدي. فقد احترت مرادفات عربية: أو جرى نحت كلمات أخرى. بعضها بصيغ جديدة على اللغة العربية؛ والبعض الآخر من الكلمات الأجنبية جرى قبولها بعد وضعها في حرس عربي. أو ملئهم التعريب، وهكذا عرفنا ثوغيا وهو المنطق، وقاطيفورباس وهو أول كتاب لارسطو ومعناه المقولات والترياق مشتق من تيريون باليونانية وهو اسم لما ينهش من الحيوان؛ والبرودات وهي أدوات تبرد بها العين؛ والأرثماطقي وهو علم العدد؛ والعدد الأولى وهو الذي لا يقبل القسمة إلا على نفسه؛ والعدد التام وهو الذي يعدل مبلغ اجزائه مثل ستة، فإنها تعدل نصفها وثلاثها وسدسها، والجزء هو حاصل الضرب؛ والجذر كل ما بضربه في نفسه؛ والمال مربع العدد؛ والهندسة فارسية معربة أصلها اندزه، والحب والقطر والنور والزواية القائمة والحادة والمنقرجة؛ وغيرها من أنوف الألفاظ

## مميزات النص العلمي والرياضي

يذكر الأستاذ وليد السراج في كتابه «الكتابة العلمية باللغة العربية» قواعد أساسية في الكتابة العلمية. نجلها فيما يأتي:

يجب أن يكون معجم الكاتب في اللغة التي يكتب بها واسعا، وأن يقتصر على استعمال المفردات الواضحة الصحيحة. لا الوحشية أو الحديثة ظهورا. أو العامة، وتفضل الحمل القصيرة على الطويلة، وتراعي أساليب التعبير الصحيحة. ويجب تحاشي الأسلوب التهكمي وكلمات التجريح والسخرية، ويتعد عن الحد الذي لا جدوى منه، ويفضل عدم استخدام ضمير المتكلم، ومن أهم خصائص الأسلوب العلمي خلوه من عبارات الفخر والتباهي والمبالغة والثقة الزائدة، والأسلوب العلمي لا يستعمل الصور البلاغية المعروفة لدى الشعراء والخطباء<sup>(١)</sup>.

والنص الرياضي إضافة إلى ما سبق هو نص دقيق يتميز بالإيجاز غير المخل، وبنيته الرياضية المنطقية تبين في بنيته اللغوية، ومن مميزات بنيته استعمال المصطلحات والتعريفات والرموز والأشكال الهندسية والبيانات والجداول، فاللغة الرياضية مميزة إلى حد أن المعارف الأخرى تصير علمية بقدر قربها من النموذج الرياضي واستعمال لغته، وكتابة الرموز بالحروف

والمصطلحات، وجمع الدكتور أحمد سعيدان ٤٦٤ مصطلحا رياضيا استخرجها من مؤلفات ٢٥ عالما في الرياضيات ابتداء من الحجاج بن مطر إلى بهاء الدين العاملي<sup>(٢)</sup>، وابتدعت صيغ جديدة لم تكن في لغة العرب، فقد سبوا إلى الضمير وقالوا: هوية (ضم الهاء) نسبة إلى هو؛ وماهية نسبة إلى الجملة ما هي؟ وهذا غيظ من هيض، وكنات منفتح العلوم للكاتب الخوارزمي موسوعة مصفرة في ذلك<sup>(٣)</sup>.

وبدأت ترجمات الكتب العلمية، وربما كان أول كتاب فلكي رياضي هو كتاب «سدهنتا لبراهما جوبتا»، ترجمه محمد بن إبراهيم الفراري بامر من الخليفة أبي جعفر المنصور من الهند كريتية وجمها «كتاب السند هند الكبير»، ثم ترجم الحجاج بن مطر كتاب الأصول لإقليدس في عهد هارون الرشيد، وتوالت الترجمات بعد ذلك. وبدأ عصر التأليف، وقد يكون جابر بن حيان (ت ٧٧٦م) أول من كتب في الرياضيات وسماها التعاليم<sup>(٤)</sup>، ومن أوائل المؤلفات التي وصلت إلينا كتاب الخوارزمي «المختصر في الحبر والمضالة»، وتوالت التأليف في الرياضيات بفروعها والمعارف المتصلة بها كالملك والجغرافية والموازين على مدى القرون بغير انقطاع، بغض النظر عن المستوى والإبداع. وسرعان ما بانت بلواعة اللغة العربية للتعبير العلمي، وهو موضوع هذا البحث.

اللاتينية على نحو واسع، جعل منها لغة عالمية في هذه الأيام.

وعندما نذكر المؤلفات الرياضية، اليوم، فإننا نقصد كتب أو المقالات بأنواعها، والكتب قد تكون كتباً تعليمية في مختلف مراحل التعليم؛ أو كتباً تحوي معلومات عامة، أو تحوي آخر ما وصلت إليه البحوث في حقل ما، ولكل منها بنيته وترتيبه. كذلك المقالات، منها ما يحوي آخر ما توصل إليه باحث ما في حقل ضيق، ومنها ما هو مقالة مراجعة تحوي ملخصاً لما أنتجه الآخرون في حقل بحثي، ومنها ما هو مقالة عامة لجمهور واسع من القراء، أما في تراثنا، فنظراً لعدم وجود المجلات، فإن علماء الرياضيات أنتجوا رسائل تحوي ما لديهم من المعلومات في حقل ما. إلا أن هذا المحتوى قليل الصفحات، أو وضعوه في كتب تحوي القديم والجديد، ونجد أحياناً كتباً أقرب ما تكون إلى الكتب التدريسية حتى وإن حوت الجديد<sup>(١)</sup>، كذلك، لم تكن ترجمات الكتب وبخاصة من اليونانية خالية من الأخطاء؛ كأخطاء الترجمة أو أخطاء الأصل، وهكذا، نجد في تراثنا ما سمي بتحرير الكتب ويقصد به قراءة الكتاب المترجم قراءة نقدية وإظهار ما في النسخة من أخطاء، وتصحيحها أو إعادة الترتيب جزئياً لمادتها، أو تخليص النسخة المترجمة مما أضيف إليها من تعليقات أو في المتن، ونذكر مثلاً لذلك تحرير نصير الدين

الطوسي للكتاب الأول لإقليدس كما نجد في التراث أسلوباً لكتابة الرياضيات يحرم المحدثون، ونعني به الشعر الرياضي. إذ نظم عدد من المؤلفين بعض الرياضيات أراجيز رياضية. وهذا أدى إلى ظهور شروح للأرجوزة، وجد أيضاً منونا مختصرة، أدت إلى شروحات، وأحياناً. إذا كان الشرح طويلاً جاء من يختصره.

### نصوص وملاحظات،

يمكن تصنيف النصوص الرياضية بطريقتين: الأولى بالنسبة إلى الموضوع، فالموضوعات الرياضية في التراث شملت: الحساب بأنواعه: الهوائي (حساب اليد) والستيني والهندي، والحبر، والهندسة، والمثلثات؛ والموسيقى، والثانية بالنسبة إلى الصيغة المكتوب بها النص، وهو نثر أو شعر، ويمكن تصنيف النصوص، أيضاً، على أنها تأليف أو ترجمة، وقد يكون منا أو تلخيصاً أو شرحاً أو نقداً أو تحريراً. وفي هذا البند، نقدم نصوصاً متنوعة مما سبق: مع بعض الملاحظات والتعليقات.

### الحساب:

من كتاب «الكافي في الحساب» لابي بكر محمد بن الحسن الكرجي (ب ٥٢٩ هـ / ١٠٣٩ م) باب ضرب الصحاح: اعلم أن الضرب هو تضعيف أحد المضروبين بأحد الآخر على قول من لا يقول بتجزئة الوحدة، ومن يقول بذلك، يقول: إن الضرب هو طلب حملة تكون نسبة

أحد المضروبين إليها كنسبة الواحد إلى مضروب الآخر. وإذا عرفت معنى الضرب وحده فقد عرفت حسابه. ولكنه يعسر عمله بموجب الحد، وهاهنا طرق عدة تؤدي إلى ما يدل عليه الحد، إلا أنها أقرب تناولاً وأسهل عملاً... (ص: ٢٧).

من كتاب «منية الحساب» أرجوزة لابن غازي المكناسي الفاسي (ت ٩١١ هـ / ١٥٠٤ م)، (ص: ٧٠١):

الحمد لله الذي قد نورا قلوبنا بما بها  
تفتحرا

من كل علم فائق ورائق تسرح منه  
النفس في حقائق

ثم صلاته على النبي محمد  
المظهر الزكي  
القول في مراتب الأعداد وفي ضروبها  
لدى الإيجاد

إن قيل ما العدد قل كمية تكثرت من  
نظم وحدانية

للزوج والفرّد صحيحه انقسم والزوج  
من ثلاثة قد انقسم

**الجبر**

من «كتاب الجبر والمقابلة» لمحمد بن موسى الخوارزمي:

«ولم تزل العلماء في الأزمنة الخالية  
والأمم الماضية، يكتبون الكتب مما  
يحتفون من صنوف العلم ووجوه الحكمة،  
نظراً لمن بعدهم واحتساباً للأجر. بقدر

الطاقة. ورجاء أن يلحقهم من أجر ذلك  
وذخره وذكره، ويبقى لهم لسان الصدق ما  
يصغر في جنبه كثيراً مما كانوا يتكلفونه  
من المؤونة، ويحملونه على أنفسهم من  
المشقة، في كشف أسرار العلم وغامضه، إما  
رجل سبق إلى ما لم يكن مستخرجاً قبله  
فورثه لمن بعده، وإما رجل شرح ما أبقى  
الأولون ما كان مستغلقاً، فأوضح طريقه  
وسهل مسلكه وقرب مأخذه، وإما رجل وجد  
في بعض الكتب خلافاً فلم شعثه وأقام أوده  
وأحسن الظن بصاحبه، غير راد عليه ولا  
مفتخر بذلك من فعل نفسه، وقد شجعتني  
ما فضل الله به الإمام المأمون أمير المؤمنين  
مع الخلافة التي حاز له إرثها، وأكرمه  
بلباسها، وحلاه بزينتها، من الرغبة في  
الادب وتقريب أهله وإدنائهم، وبسط كنفه  
لهم، ومعبوته إياهم على إيضاح ما كان  
مستحيماً، وتسهيل ما كان مستوعراً، على  
أن ألفت من كتاب الجبر والمقابلة كتاباً  
مختصراً حاصراً للطيف الحساب وجليله،  
لما يلزم الناس من الحاجة إليه في موارثهم  
ووصاياهم، وفي مقاسمتهم وأحكامهم  
وتجاراتهم؛ وفي جميع ما يتعاملون به بينهم  
من مساحة الأرض، وكري الأنهار والهندسة  
وغير ذلك من وجوهه وفنونه.....

ووجدت الأعداد التي يحتاج إليها في  
حساب الجبر والمقابلة على ثلاثة ضروب،  
وهي جذور وأموال وعدد مقدر لا ينسب إلى  
جذر ولا إلى مال، فالجذر منها كل شيء



مضروب في نفسه من الواحد فما فوقه من الأعداد، وما دونه من الكسور، والمال كل ما اجتمع من الجذر المضروب في نفسه، والعدد المفرد كل ملفوظ به من العدد يلا نسبة إلى جذر ولا إلى مال.

من كتاب «رسائل الخيام الجبرية» لعمر الخيام:

أقول بعون الله وتوفيقه، إن صناعة الجبر والمقابلة صناعة علمية، موضوعها العدد المطلق والمقادير المسوَّحة من حيث هي مجهولة، ومضافة إلى شيء معلوم به يمكن استخراجها، وذلك الشيء إما كمية وإما نسبة، على وجه لا يشاركها فيه غيرها ويدلك عليه تصفحها، ومطلوبها العوارض التي تلحق موضوعها بما هو موضوع لها بالصفة المذكورة، وتماها الوقوف على الطرق التعليمية التي يتفطن بها لهذا النوع المذكور من استخراج المجهولات العددية أو المساحية.

من كتاب «طرائف الحساب» لأبي كامل، (ص: ٦٨-٦٩):

فإن دفع إليك مائة درهم فقل لك: ابتع مائة طائر من ثلاثة أصناف بط ودجاج وعصافير، البط بخمسة دراهم، والعصافير كل عشرين بدرهم، والدجاج كل واحدة بدرهم، فقياسه أن تأخذ شيئاً من البط بخمسة أشياء من الدراهم، وديناراً من العصافير بنصف عشر دينار من الدراهم، فيبقى من الدراهم مائة

درهم إلا خمسة أشياء، وإلا نصف عشر دينار، وحصل من الطير شيء ودينار. فقد بقي من عدد الطير مائة إلا شيئاً وإلا ديناراً، وهو يعدل ما بقي من الدراهم، فيبتاعها من حساب الدجاجة بدرهم، فيخرج منها مثل عددها، وهو مئة طير إلا شيئاً وديناراً وهو يعدل ما بقي من الدراهم، وهو مئة درهم إلا خمسة أشياء، وإلا نصف عشر دينار. فيجبر ويقابل، فيبقى أربعة أشياء تعدل تسعة أعشار دينار ونصف عشر دينار، فالدينار الواحد يعدل أربعة أشياء وأربعة أجزاء من تسعة عشر جزءاً من شيء، وكنا جعلنا البط شيئاً والعصافير ديناراً، فتبين أن العصافير أربعة أمثال البط وأربعة أجزاء من تسعة عشر جزءاً منها، فإذا جعلنا البط تسعة عشر ووجب أن تكون العصافير عشرين والدجاج واحدة، لأن الدجاج مئة إلا البط والعصافير.

### من أرجوزة ابن الياسمين في الجبر:

على ثلاثة يدور الجبر المال والأعداد  
ثم الجذر  
فالمال كل عدد مربع والجذر واحد تلك  
الأضلع  
وضرب كل زائد أو ناقص في نوعه زيادة  
للقصص  
وضربه في هذه نقصان فافهم هداك  
الملك المنان



## الهندسة:

من ترجمة الحجاج بن مطر لكتاب  
الأصول لأقليدس، وشرح الفضل بن حاتم  
النيريزي:

قال أوقليدس: إن الأسباب التي يكون بها  
العلم، وبمعرفتها يحاط بالمعلوم هي الخير  
والمثال والخلف والترتيب، والفصل والبرهان  
والتمام... النقطة شيء لا جزء له.

قال أوقليدس: المصادرات هي خمس  
قال أوقليدس: ليصادر على أن نخرج  
خطا مستقيما من كل نقطة إلى كل نقطة.  
(ص ٤٣-٦٠).

من رسالة في تربيع الدائرة، للحسن  
ابن الهيثم:

قد يعتقد كثير من المتفلسفين أن سطح  
الدائرة لا يمكن أن يكون مساويا لسطح  
مربع مستقيم الخطوط، وهو ممكن وغير  
متعذر وله نظائر، وهو أنه قد يوجد هلال  
يحيط به قوسان من دائرتين، وهو مع ذلك  
مساو لمثلث، وقد يوجد هلال  
مساويان مجموعهما لمثلث... فنقول: إن  
كل دائرة نخرج منها قطرا من أقطارها،  
ثم نعلم على محيط نصفها نقطة كيفما  
انفق، ونوصل بينها وبين طرفي القطر

بخطين مستقيمين، ثم نعمل على هذين  
الخطين المستقيمين نصفين دائرتين، فإن  
الهلالين اللذين يحدثان من محيطي  
النصفين مع محيط الدائرة الأولى  
مساويان مجموعهما للمثلث الحادث في  
الدائرة الأولى.

## خاتمة:

توضح هذه النصوص عدة أمور، منها:

١- طواعية اللغة العربية للتعبير عن العلوم  
ببسر وبساطة ووضوح.

٢- التزام المؤلفين القدامى بمتطلبات اللغة  
العلمية، دون أن تكون جهة حضت أو  
راقبت.

٣- خلود النص العلمي العربي، مع أن عمر  
هذه النصوص قرونا، أي أن ابن اليوم  
لا يجد صعوبة في فهمها، وكأنها كتبت  
من عهد قريب.

٤- يشكل عام، كتابة الأقدمين أفصح من  
كتابات المحدثين.

٥- تواضع العالم المسلم، وتوضيحه مقاصد  
البحث والتأليف كأنه من عصرنا، كما  
يتضح من مقدمة الخوارزمي.

- ١- ابن غازي المكتاسي الفاسي، بغية الطلاب في شرح منية الحساب، تحقيق د. محمد سويبي، معهد التراث العلمي العربي، حلب ١٩٨٣.
- ٢- سبزيكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، المجلد الخامس، ترجمة د. عبدالله حجازي وزميله، جامعة الملك سعود، الرياض ١٤٢٣ هـ.
- ٣- منجية، منسية، الترجمة ونظرياتنا، بيت الحكمة، قوطاج ١٩٨٩.
- ٤- الخيام، عمر، رسائل الخيام الجبرية، تحقيق رشدي راشد، وأحمد جبار، معهد التراث العلمي العربي، حلب ١٩٨١.
- ٥- الحسن بن الهيثم، رسالة في تزييع الدائرة، ابن الهيثم، علم الهندسة الرياضية، تحقيق د. علي عبد اللطيف، الجامعة الأردنية ١٩٩٢.
- ٦- أبو كامل، شجاع بن أسلم، طوائف الحساب، تحقيق د. أحمد سعيدان، تاريخ علم الجبر في العالم العربي، ج ١، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، الكويت ١٩٨٦.
- ٧- خسارة، ممدوح، طريقة القدماء في التعريب اللفظي، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، ج ٣، مجلد ٧٠، تموز ١٩٩٥.
- ٨- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المبتكر الإلكتروني، دمشق ١٩٩١.
- ٩- ابن النديم، الفهرست، عناية الشيخ إبراهيم رمضان، بيروت ١٩٩٤.
- ١٠- سعيدان، أحمد، قاموس مصطلحات الرياضيات الابتدائية، مجمع اللغة العربية الأردني ١٩٨٤.
- ١١- الكرجي، أبو بكر محمد ابن الحسن، الكافي في الحساب، تحقيق د. سامي شلهوب، معهد التراث العلمي العربي، حلب ١٩٨٦.
- ١٢- الخوارزمي، محمد بن موسى، كتاب الجبر والمقابلة، تحقيق د. علي مصطفى مشرفة و د. محمد بن موسى أحمد، الجامعة المصرية ١٩٣٩.
- ١٣- السراج، وايد، الكتابة العلمية باللغة العربية، المركز الدولي للبحوث الزراعية في المناطق الجافة، حلب ١٩٩٢.
- ١٤- البوزجاني، أبو الوفاء، ما يحتاج إليه الصانع من علم الهندسة، تحقيق د. أحمد صالح العلي، جامعة بغداد ١٩٧٩.
- ١٥- الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب، مضاعف العلوم، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة ١٣٣٤ هـ.
- ١٦- سعيدان، أحمد، هندسة أقليدس بأيد عربية، دار النشر، دمشق ١٩٩١.